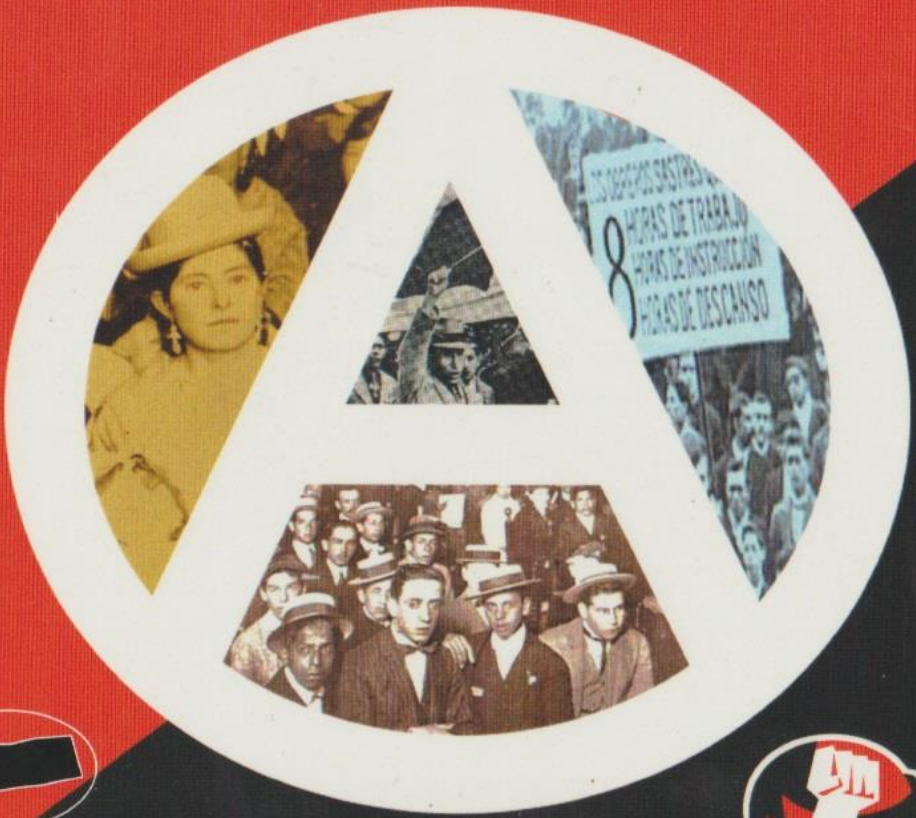
IVANNA MARGARUCCI

HISTORIAS COMPARADAS

EL ANARQUISMO EN LA REGIÓN PERUANA Y BOLIVIANA

A FINALES DEL XIX Y MEDIADOS DEL XX



EDICIONES YANA UNANCHA

Editorial Apátrida

HISTORIAS COMPARADAS

EL ANARQUISMO EN LA REGION PERUANA Y BOLIVIANA A FINES DEL S.XIX Y MEDIADOS DEL S.XX

Ivanna Margarucci

Editorial Apátrida

EDICIONES YANA UNANCHA

Ivanna, Margarucci

Historias comparadas: El anarquismo en la region peruana y boliviana a fines del S.XIX y mediados del S.XX – 1a ed. – Lima: Editorial Apátrida y Editorial Yana Unancha, 2019.

572 pp.

Diseño de portada:

Editorial Yana Unancha

Diagramación:

Editorial Apátrida

Edición

Editorial Apátrida

Editorial Yana Unancha

Lima – Perú
editorialapatrida@gmail.com
https://editorialapatrida.blogspot.pe
https://www.facebook.com/EditorialApatrida/

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopia, está permitida y es alentada por los editores, siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines comerciales.

Impreso en Perú / Printed in Perú

INDICE

Editorial 5

Libertarios en la región andina. Un proyecto de historia comparada del movimiento anarquista en Bolivia y Perú durante la primera mitad del largo siglo XX 9

Las ocho horas en Perú y Bolivia. Génesis y apropiación de un reclamo, conflicto social y protagonismo anarquista, 1905-1930 35

Manuel González Prada. Preguntas, respuestas y propuestas sobre la cuestión indígena durante un cuarto de siglo del Perú contemporáneo, 1871-1906 73

"AMA SUA, AMA QHELLA, AMA LLULA, AMA LLUNKU". conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino de bolivia, 1920-1940 97

EDITORIAL

Editorial Apátrida suma en sus publicaciones un nuevo material de investigación con respecto a las historias, a nivel comparativo, entre el anarquismo de la región peruana y boliviana. Historias que a comparación de los estudios sobre el anarquismo en Argentina, Uruguay, Brasil, México y Chile, no ha sido explorado.

La historia del movimiento obrero y del anarquismo ha tenido limitaciones en la historiografía, tanto peruana como boliviana, siendo escritas, estudiadas y narradas dentro de los márgenes del Estado-Nación y bajo un enfoque que no superó las tesis teleológicas, evolucionistas y positivistas. Esto debido a las limitaciones teóricas, metodológicas, de lectura de fuentes y la falta de repositorios documentarios.[1]

Pero los nuevos enfoques en las ciencias sociales, la crítica a las historias oficiales que ha priorizado los valores del Estado, ha contribuido al acercamiento histórico de los trabajadores más allá de los márgenes de las historias nacionales. Y como consecuencia de un capitalismo cada vez más globalizado, en el campo académico, el enfoque de la transnacionalidad, el método comparativo, la crítica al nacionalismo metodológico y a la ideología estatista[2], ha venido nutriendo los estudios de los movimientos sociales, trayendo nuevos debates sobre cómo abordar, en tiempos contemporáneos, las historias de los trabajadores.

---

[1] Gracias al trabajo de compañeros en el archivo de la Federación de Obreros Panaderos Estrella del Perú (FOPEP), podemos obtener fuente históricas digitalizadas sobre el anarquismo y el movimiento obrero en el Perú, visitar: http://www.archivofopep.org/

[2] Vease: De la Guardia Herrero, Carmen y Pan-Montojo González, Juan Luis. “Reflexiones sobre una Historia Transnacional”, en: Studia historica. Historia contemporánea, n°16, 1998. Llopis Goig, Ramón. “El «nacionalismo metodológico» como obstáculo en la investigación sociológica sobre migraciones internacionales”, en: Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales, nº13, 2007, pp. 101-120. Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Critica, 2002.

Este trabajo contiene cuatro estudios. La primera de ellas un balance historiográfico, que propone perspectivas amplias de acercarnos a la historia del anarquismo de la región peruana y boliviana. El segundo artículo una mirada comparativa sobre el proceso de lucha por la jornada de las 8 horas en Perú y Bolivia. El tercer trabajo trata sobre la cuestión del Indio de Manuel González Prada. El cuarto texto nos narra las conexiones entre el anarquismo urbano y el movimiento indígena-campesino en Bolivia, en las décadas de 1920 y 1940.

La importancia historiográfica de estos estudios pretende configurar una perspectiva amplia y comparativa de las historias de los proletarios anarquistas de Perú y Bolivia. Las propuestas teóricas metodológicas expuestas en estos artículos brindan al lector, así como a los que pretendan investigar la historia del internacionalismo obrero, nuevas herramientas y enfoques que visualizan las relaciones transnacionales de los trabajadores, muchas veces limitadas por sus nacionalidades. Otro aporte de la autora es sobre la jornada histórica de las 8 horas, existiendo, a pesar de su centenario, pocos estudios[3], cuya historiografía contemporánea, en el territorio peruano, ha priorizado en la agenda de los investigadores los estudios sobre el bicentenario de la República del Perú, así como la ciudadanía y el papel del Estado-nación, siendo la historia del proletariado relegada. Y por último la autora nos presenta dos trabajos, el primero sobre Manuel González Prada, en sus cambios de análisis y posición sobre la cuestión indígena, pasando por la confianza en la Nación para después enfocarse en el mismo oprimido: el indio, y su potencial de revolución. Y en el segundo nos trae nuevas miradas a las conexiones de ida y vuelta entre el anarquismo urbano y el movimiento indígena

[3] Véase los últimos trabajos de: Llanos Jacinto, Oscar Daniel. *Explotadores de la esperanza. El declive de la influencia anarquista en el movimiento social peruano (1919-1933)*, Lima: Editorial Apátrida, 2018. Zubieta Nuñez, Filomeno. "La conquista de la jornada de ocho horas de trabajo en el Perú. Una mirada retrospectiva". *Investigaciones Sociales*, *Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales UNMSM* 41 (en prensa), 2019. Lévano, Cesar. *Las ocho horas: la historia real de una conquista exclusivamente obrera*, Lima: Sinco Editores, 2019.

en Bolivia, así como la concepción del indio, sin descuidar las redes configuradas por los anarquistas con las luchas andinas y la complementación de los preceptos morales del mundo andino y el pensamiento anarquista.

Para el presente trabajo, se ha procurado no distorsionar el contenido y el sentido original de los textos. Así mismo se ha respetado el estilo autónomo de la autora con respecto a las formalidades de los artículos. Hemos de señalar que nuestra Editorial no necesariamente comparte con el contenido de todos los textos publicados. Consideramos la libertad y autonomía de la autora para contribuir en dar una perspectiva crítica y diferente a la oficialidad.

Agradecemos a la historiadora Ivanna Margarucci que nos compartió sus investigaciones. Consideramos que son nutrientes para una novedosa comprensión de la historia del anarquismo, en este caso, en la región peruana y boliviana.

LIBERTARIOS EN LA REGIÓN ANDINA

Un proyecto de historia comparada del movimiento anarquista en Bolivia y Perú durante la primera mitad del largo siglo XX[1]

Ivanna Margarucci[2]

> "El pelado de México, el roto de Chile, el raído del Paraguay […] Son aquí, en esta América, donde la fusión de sangres y entreveros de apetitos y culturas, borran o rompen toda característica o líneas morales o étnicas, lo solo firme, definido y permanente […] Raídos, rotos y pelados.
>
> […] Escépticos de los juegos y fullerías políticas, sin ambiciones de gloria ni avidez de oro, acomodados sus pies descalzos al suelo ardiente, a la hojarasca espinuda y a la roca áspera, ahí están, y esperan. Qué? Un destino, un ideal esperan!
>
> Tienen la base, el cimiento, el manantial en la entraña. No son el indio, pero del indio vienen. Y éste fue comunista en toda América. Que habían de esperar, entonces, y qué debemos darles nosotros?… ¡La anarquía, el anarquismo!"
>
> Rodolfo González Pacheco[3]

---

[1] El presente artículo surge de una ponencia presentada en la mesa "Anarquismo y anarquistas en la región andina" del I Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo, realizando en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, del 26 al 28 de octubre de 2016. En él, como en la ponencia, se recuperan algunos puntos fundamentales del plan de trabajo presentado durante 2016 ante CONICET como propuesta de tesis para aspirar a una beca interna doctoral. Agradezco la minuciosa revisión y atenciosa corrección y sugerencias de distintos colegas, entre ellos, el Dr. Horacio Tarcus, la Dra. Laura Fernández Cordero -respectivamente, director y codirectora de tesis-, el Dr. Juan Luis Hernández y el Mg. Eduardo Godoy Sepúlveda. También, los comentarios y aportes hechos a la ponencia por Joel Delöm.

[2] Historiadora UBA - CeDInCI/UNSAM, CONICET, Argentina. Correo electronio: ivannita77@hotmail.com

[3] *La Antorcha*, Buenos Aires, N°225, 22/10/1926.

Introducción

Este trabajo, antes que plantearse como un producto final -la síntesis de una investigación con conclusiones cerradas-, posee un carácter más limitado e incompleto, aunque no por ello menos ambicioso. El mismo, constituye una "meta de largada": un proyecto de investigación que esperamos se materialice en una futura disertación doctoral.

En este sentido, la presentación de esta propuesta, tal vez algo atípica, bajo el formato de ponencia en un congreso, primero, y su publicación en un medio digital, después, tiene un doble objetivo. Por un lado, esbozar las principales preguntas, los antecedentes historiográficos, los planteos teóricos y metodológicos, los objetivos y las hipótesis que guiaron la elaboración de un proyecto de historia comparada del anarquismo en dos países de América del Sur. Por el otro lado, someter a discusión dicho proyecto con colegas y compañeros con producciones e inquietudes similares o afines, a sabiendas que el contacto y el intercambio fluido, es decir, la producción colectiva de conocimiento, resulta fundamental para la concreción de este, como cualquier otro proyecto, en algo real y tangible.

Antes que nada, para entender el sentido de esta historia, es menester remitirse a sus mismos orígenes.

Hacia comienzos de 2008, la oportunidad de realizar un viaje a Bolivia y entrar en contacto con la realidad andina –inimaginada por mí hasta ese entonces– me planteó una serie de preguntas. Sabía por lecturas previas, que el anarquismo había tenido algún grado de desarrollo en ese país. Tenía tan sólo un título en mi cabeza: "la influencia anarquista en las Tesis de Pulacayo de 1946"[4], aquellas tesis de pretendida filiación trotskista que, organización y lucha mediante, convirtieron a los mineros en actor principal y de primera hora de la Revolución de 1952. Ignoraba todo el resto: la magnitud, las características y la impronta de la experiencia libertaria boliviana.

[4] González Casanova, Pablo. *Imperialismo y liberación en América Latina*, México: Siglo XXI Editores, 1978, pp. 227-228.

Fue así como durante mi periplo por distintos paisajes urbanos y rurales de Bolivia, comenzaron a surgir algunas preguntas, las cuales, lejos de quedar despejadas, me acompañaron durante el viaje y traje conmigo de regreso a la Argentina.

"Si los mineros habían tenido contacto con los anarquistas, ¿cómo había llegado el anarquismo a ellos?" "¿Cómo había sido posible el arraigo de una ideología europea y fundamentalmente obrera en un medio tan particular como el boliviano?" Un medio dominado por las actividades agrarias e informales -como la venta callejera en ferias que de tan largas parecían interminables-; colmado por doquier de sujetos diversos: "cholas", indios; abrumado por el aymara, el quechua y otras lenguas, antes que por el idioma español. Si este era el panorama que se le presentaba a los ojos de cualquier turista mínimamente observador y curioso, aquel de principios de siglo -el momento de auge del anarquismo, por lo menos en los países cuya experiencia ya conocía-, me planteaba a priori un escenario más complejo aún.

El primer interrogante derivó en uno más general. "Si la 'normalidad' característica de América Latina, discurría más por lo que me mostraba la realidad boliviana que por aquella que conocía de la argentina, en relación al grado de 'desarrollo' de su estructura económica, de 'occidentalización' o 'europeización' de su población y su cultura, ¿cómo fue que el anarquismo logró tener la incidencia que tuvo en distintos países de nuestro continente, de norte a sur, desde México hasta Paraguay y de este a oeste, desde Brasil hasta Perú?"

La vuelta del viaje me encontró investigando sobre el tema -"el anarquismo en Bolivia"-, lo que me permitió, de a poco, recrear un mundo que excedía en amplitud y complejizaba en profundidad aquel que había prefigurado en mi mente acerca de los mineros anarquistas pre 52. No obstante, aquella segunda pregunta más global, proyectó inevitablemente mis inquietudes y mis investigaciones hacia otro país: el vecino Perú, que comparte una historia común con Bolivia y posee similares características socio-culturales, y en donde el anarquismo, descubrí, había tenido una fuerza tal vez mayor, también distinta, a la que tuvo hacia el sur del Lago Titicaca.

Durante los inicios de la investigación, el permanente ejercicio que realizamos los historiadores -el contraste entre fuentes primarias y fuentes secundarias, entre piezas documentales y bibliografía-, me planteó como primera y llamativa cuestión que la historiografía que se había ocupado sobre el tema no le otorgó a esas experiencias el mismo lugar de relevancia que habían tenido en el proceso histórico concreto de ambos países… Producto de esos silencios, omisiones y olvidos, ¿casuales o deliberados?, percibí que existía aún "mucha tela para cortar": muchas historias pasadas sobre las cuales indagar y escribir, valiosas lecciones en las que anclar la lucha presente y futura de la región.

Antecedentes

La movilización política de los sectores subalternos ha sido una constante en la historia contemporánea de la mayoría de los países de América del Sur, incidiendo decisivamente en sus sistemas políticos. El anarquismo, considerado como ideología y movimiento[5], se inscribe dentro de esta tradición de movilización política y, al mismo tiempo, ha sido su gestora. Sin embargo, en cuanto objeto de estudio, la historiografía de la región lo ha tratado diferencialmente.

Mientras que el movimiento anarquista de la Argentina ha sido un fenómeno ampliamente estudiado, los de Bolivia y de Perú lo fueron de modo insuficiente. Sin ahondar en la extensa bibliografía que recorre la experiencia argentina, es posible advertir esta diferencia, por ejemplo, en la cantidad de páginas que le dedica y la minuciosidad con que trata los tres casos, un "clásico manual" sobre "el anarquismo en América Latina" -el así titulado trabajo de Carlos Rama y Ángel Cappeletti de 1990: 48 páginas para Argentina, 4 para Bolivia y 15 para Perú.[6] El mismo desbalance se observa en otras obras sobre las "manifestaciones nacionales" del anarquismo latinoamericano, independientemente si estas son más antiguas o más

[5] Berti, Giampetro "Nico": "Sobre historiografía del anarquismo", en *Reconstruir*, N°99, Buenos Aires, noviembre-diciembre 1975, pp. 54-55.

[6] Rama, Carlos y Angel Cappelletti, *El Anarquismo en América Latina*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990, pp. XIII-LXI, XCIV-XCVIII y XCVIII-CXII.

recientes que la primera. En el libro de Alfredo Gómez-Muller de 1950[7] Argentina está presente y Bolivia y Perú ausentes, mientras que en la compilación de artículos de Clara Lida y Pablo Yankelevich de 2012[8], de los últimos casos, sólo el peruano aparece considerado.

Recién a partir de las décadas del 70' y 80' cierta historiografía local y extranjera, comenzó a profundizar en la experiencia del anarquismo en esos dos países, tarea en la que continua hoy.[9]

Los estudios pioneros, en el Perú, fueron los de Piedad Pareja Pflucker, con la tesis de Bachiller presentada en 1973 en la Pontificia Universidad Católica del Perú titulada "'La Protesta'. Contribución al estudio del anarquismo en el Perú (1911-1926)"[10], obra a la que le siguió el clásico "Anarquismo y sindicalismo en el Perú".[11] Así, el anarquismo peruano era estudiado en estos primerísimos trabajos, a partir de sus dos principales actividades: la labor editorial y el activismo sindical. En Bolivia, los inicios del estudio sobre el anarquismo surgieron a partir de las tareas de recopilación documental y realización de entrevistas a los octogenarios militantes, desarrolladas por el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y el Taller de Historia y Participación de la Mujer (TAHIPAMU). Fruto de ese invaluable trabajo, Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui -participante y directora del primero de los talleres, respectivamente- escribieron en 1988 "Los Artesanos Libertarios y la Ética del

[7] Gomez-Muller, Alfredo. *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*, Medellín: La Carreta Editores, 2009.
[8] Lida, Clara y Pablo Yankelevich (comp.), *Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica*, México DF: El Colegio de México, 2012.
[9] Una consideración aparte, que excede los objetivos de este breve balance historiográfico sobre los estudios específicos sobre el anarquismo, merecen aquellas "historias del movimiento obrero" en Perú o en Bolivia, que de forma general y parcial han incluido y desarrollado algunos aspectos del desarrollo del anarquismo en dichos países, en cuanto forma de expresión política de la clase trabajadora.
[10] Pareja Pflucker, Piedad. *"La Protesta". Contribución al estudio del anarquismo en el Perú (1911-1926)*, Lima: Tesis de Bachiller, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1973.
[11] Pareja Pflucker, Piedad. *Anarquismo y sindicalismo en el Perú*, Lima: Rikchay, 1978.

Trabajo"[12], cuya mirada de conjunto y la amplitud del recorte temporal contrasta con otras tres importantes obras -también elaboradas por integrantes de los talleres mencionados-, que tenían por objeto de estudio experiencias gremiales específicas, puntales todas ellas del movimiento libertario boliviano: la Federación Obrera Femenina[13], que nucleaba a los sindicatos anarquistas de "cholas", entre ellos el de culinarias o cocineras[14], y en el caso de los varones, el sindicato de constructores o albañiles.[15]

La mayor cantidad de bibliografía existente sobre el anarquismo peruano, si comparada con la referida al caso boliviano, tiene que ver con que desde la década del setenta al día de hoy, autores nativos y foráneos han continuado investigando y produciendo acerca de diversos aspectos de la experiencia. Tales estudios no se han agotado sino que siguen en curso, siendo sus referentes académicos como Thomas Ward[16], Steven Hirsch[17] Ricardo Melgar Bao[18], y Joel Delhöm[19], entre otros. Las producciones sobre el anarquismo

[12] Lehem, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz: Ediciones del THOA, 1988.
[13] Ineke Dibbits, Elizabeth Peredo, Ruth Volgger y Ana Cecilia Wadsworth, *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927 – 1965)*, La Paz, Tahipamu/Hisbol, 1989.
[14] Wadsworth, Ana Cecilia e Ineke Dibbits, *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias. 1935 – 1958*, La Paz: Tahipamu/Hisbol, 1989.
[15] THOA, *Los Constructores de la Ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles. 1908 – 1980*, La Paz: THOA – Sindicato Central de Constructores y Albañiles, 1986.
[16] Ward, Thomas (ed.), *"El porvenir nos debe una victoria". La insólita modernidad de Manuel González Prada*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010.
[17] Hirsch, Steven: "Peruvian anarcho-syndicalism: adapting transnational influences and forging counterhegemonic practices, 1905 – 1930", en Steven Hirsch y Lucien Van Der Walt (eds.), *Anarchism and Syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940*, Leiden-Boston: Brill, 2010, pp. 227-271.
[18] Melgar Bao, Ricardo. "El anarquismo y la cultura de las clases y minorías subalternas en el Perú", en Clara Lida y Pablo Yankelevich (comp.), Op. Cit., pp. 175-217.
[19] Delhöm, Joel: "Le mouvement ouvrier anarchiste au Pérou (1890-1930). Essai de synthèse et d'analyse historiographique", en Joel Delhöm, et al. *¡Viva la Social! Anarchistes et anarcho-syndicalistes en Amérique Latine (1860-1930)*, Paris: América Libertaria, 2013, pp. 219-247.

boliviano, hubieron de interrumpirse durante los años comprendidos entre esa prolífica década del 80' y comienzos de este siglo, más allá de algunos aportes aislados y sin intenciones de ahondar específicamente en el tópico particular del movimiento ácrata, como por ejemplo el de Irma Lorini.[20] No obstante, nuevas investigaciones y perspectivas han emergido durante los últimos años, sumadas al trabajo con fuentes documentales originales y novedosas, las que, de a poco, comienzan a ser rescatadas de los repositorios públicos y privados. Tales son los casos de los trabajos de Huáscar Rodríguez García[21], sobre el anarquismo boliviano en su conjunto, de Nivardo Rodriguez Leyton[22], quien trabaja el anarquismo individualista de ese país a través de las biografías de dos personajes paradigmáticos y de Marcelo Maldonado Rocha[23], sobre la relación del anarquismo con el movimiento campesino-indígena y la experiencia de la Federación Agraria Departamental de 1946-1947.

El disímil tratamiento que advertimos en la región respecto del desarrollo y proyección del anarquismo en los diferentes casos nacionales se apoya en la creencia difundida, a la vez constituyente de una operación política e historiográfica, según la cual el movimiento anarquista argentino (como aquel mexicano, uruguayo, chileno o brasilero, por mencionar a otros casos "clásicos" en la historiografía) fue un fenómeno de importancia en el plano histórico y político-social, de la que habrían carecido los de Bolivia y Perú.

---

[20] Lorini, Irma. *El movimiento socialista "embrionario" en Bolivia 1920-1939. Entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional*, La Paz: Editorial Los amigos del Libro, 1994.

[21] Rodriguez Garcia, Huáscar. *La Choledad Antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912 – 1965)*, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2010.

[22] Rodriguez Leyton, Nivardo. *Un anarquismo singular. Gustavo A. Navarro – Cesáreo Capriles, 1918-1924*, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2013.

[23] Maldonado Rocha, Marcelo Alberto. *Las guaridas sindicales anarco-labriegas y la repentina eclosión de "Uniones Sindicales" en provincias del altiplano paceño entre 1946-1947*, Cochabamba: Tesis para optar al título de Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 2014.

Atendiendo a la porción de material documental y bibliográfico que hemos relevado, contrastado y analizado sobre la historia del movimiento anarquista en Bolivia y en Perú, consideramos que es necesario problematizar, complejizar y someter a discusión tal sentido común académico-político, de cara a continuar avanzando en la producción de una historia del movimiento obrero latinoamericano, históricamente verosímil, historiográficamente significativa y políticamente capaz de contribuir con la permanente -pasada, presente y futura- movilización de los sectores subalternos.

Propuesta de trabajo

La propuesta de trabajo presentada en el proyecto resulta relativamente novedosa no sólo por su objeto de estudio, sino por la unidad de análisis escogida y el abordaje metodológico del mismo.

a) Espacio y tiempo. Enfoque transnacional y desarrollo global y abarcativo

Gran parte, si no todas, las interpretaciones referidas en el apartado previo, incurren en un error epistemológico. Tratan su objeto de estudio, utilizando como unidad de análisis el Estado-Nación, sin contemplar la escala de proyección y desarrollo del mismo. Pues, el anarquismo, como ideología y movimiento antiestatista e internacionalista, no constriñó sus modalidades organizativas y prácticas a las fronteras nacionales, sino que buscó trascender aquel marco, promoviendo la organización y la praxis de los "oprimidos del mundo". Bajo esta concepción los anarquistas europeos difundieron su ideario en América Latina, al igual que los anarquistas latinoamericanos lo hicieron en Bolivia y Perú. Emerge así el problema de relación entre objeto de estudio y unidad de análisis, identificado ya por Marc Bloch en 1928, cuando planteaba la necesidad de superar los "cómodos" aunque ya en ese entonces "perimidos" marcos nacionales en los que se encerraba y se forzaba la más amplia realidad social, y proponía para salir de esa ficción,

tomar esa realidad como punto de partida en la determinación de un marco geográfico válido.[24]

A este respecto, Giampetro "Nico" Berti plantea que es necesario "[…] volver a llevar al anarquismo a su múltiple extensión espacial que se identifica con su peculiar carácter internacionalista."[25] Así, partiendo de la crítica hacia esa mirada que ciñe al anarquismo bajo la lente estrecha del Estado-Nación, nos inclinamos por adoptar un enfoque más bien regional, que nos permita proyectar la unidad de análisis sobre una escala más amplia y abarcativa, epistemológicamente válida: aquella constituida por Bolivia y Perú, el "corazón" de una unidad histórica y socio-cultural todavía más grande, la región andina.

En este sentido, la más reciente historiografía sobre el movimiento obrero ha desarrollado una novedosa concepción acerca del recorte espacial en el que anclar su particular objeto de estudio. El enfoque "trasnacional", tal como ha sido acuñado por Marcel Van der Linden[26] y su equipo de trabajo del Instituto de Historia Social de Amsterdam, propone abordar a los movimientos reivindicativos y revolucionarios de los trabajadores, desdibujando y superando las fronteras nacionales y utilizando escalas lógicas, construidas a partir de los propios sujetos estudiados. Cabe aclarar que esta perspectiva no niega ni elimina al marco otorgado por la nación, sino que busca poner en juego las historias individuales, nacionales y transnacionales para entender las conexiones e influencias mutuas entre esos distintos "niveles" analíticos.

Múltiples son las ventajas metodológicas y posibilidades -de producción de nuevos conocimientos y de problematización de otros viejos- consignadas en este enfoque, mediando tan sólo un simple replanteo de las tradicionales unidades analíticas enraizadas en la nación. De hecho, dicha tendencia historiográfica tuvo buena acogida

[24] Bloch, Marc: "Por una historia comparada de las sociedades europeas", en Gigi Godoy y Eduardo Hourcade (eds.), *Marc Bloch. Una historia viva*, Buenos Aires, CEAL, 1992, pp. 63-98.
[25] Berti, Op. Cit., p. 49.
[26] Van der Linden, Marcel. *Historia transnacional del trabajo*, Valencia: UNED, 2006.

y repercusión en la producción académica relativa al movimiento libertario, por ejemplo, europeo[27] y sudamericano[28], al resultar sumamente pertinente y congruente con el internacionalismo tan característico del anarquismo como ideología, el cosmopolitismo de sus organizaciones y la movilidad de sus "transfronterizos" militantes y simpatizantes, asimilables a átomos sueltos según los caracteriza Christian Ferrer.[29]

La potencialidad epistémica del enfoque trasnacional quedará en evidencia, particularmente, en el análisis sobre el surgimiento y la consolidación del anarquismo en Bolivia y Perú, al considerar las relaciones que forjaron con el resto de los anarquismos sudamericanos[30]. Pero de modo más general, en todo el trabajo, dicha perspectiva permitirá analizar de forma comparada determinados procesos ligados al desarrollo de los movimientos libertarios en Bolivia y Perú, que siguieron tendencias homólogas y divergentes, entre sí y con respecto a los movimientos ácratas de otros espacios de América Latina.

La delimitación del problema comporta la elección de una unidad de análisis válida, al tiempo que un recorte temporal coherente. Sobre

---

[27] Bantman, Contance y David Berry (eds.), *New Perspectives on Anarchism, Labour and Syndicalism: The Individual, the National and the Transnational*, Londres, Cambridge, 2010; Bantman, Constance y Altema, Bert (eds.), *Reassesing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist and Sindicalist Studies*, Nueva Yorkd, Routledge, 2015.

[28] Migueláñez Martínez, María. "Anarquistas en red. Una historia social y cultural del movimiento libertario continental (1920-1930)", ponencia presentada en el 9º Encontro Internacional da ANPHLAC, Universidade Federal de Goiás, 26 a 29 de julio, 2010; Migueláñez Martínez, María. "El proyecto continental del anarquismo argentino. Resultados y usos de una propaganda transfronteriza (1920-1930)", en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, N° 94, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2014.

[29] Ferrer, Christian. *Cabezas de Tormenta: ensayos sobre lo ingobernable*, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2004.

[30] Margarucci, Ivanna y Eduardo Godoy Sepúlveda: "Caminos de ida y de vuelta: Anarquismo e internacionalismo proletario en América del Sur. Chile y Bolivia en las primeras décadas del SXX", en Sergio González Miranda, Cristian Ovando Santana e Ingrid Breton Winkler (eds.), *Del Hito a la Apacheta. Bolivia – Chile: Otra lectura de cien años de historia transfronteriza (1904-2004)*, Santiago de Chile: RIL editores, 2016, pp. 63-96.

este aspecto, Berti señala que "los nudos de la comprensión historiográfica del anarquismo no pueden […] ser buscados en el análisis estático de algunos de sus momentos que de vez en vez se presentan distintos y contradictorios […] sino en la visión abarcativa de su desarrollo."[31]

Como el título del proyecto lo indica, nuestra historia discurre durante la primera mitad del "largo siglo XX". La elección de esa categoría, reformulada de las nociones de Eric Hobsbawm en relación al "largo siglo XIX" y al "corto siglo XX", no es arbitraria, ni casual, sino que la temporalidad delimitada entre las décadas de 1880 y 1950 -nuestro largo siglo XX-, marcan respectivamente los inicios del anarquismo peruano y el declive del anarquismo boliviano, abarcando así "el arco global de su desarrollo histórico".[32]

No obstante, esos años, no sólo marcan un límite, el antes y el después del anarquismo en tierras andinas, sino que además, refieren a dos "momentos" -el del "surgimiento" y el de la "crisis". Cabe aclarar que dicha periodización dividida en momentos, no es tampoco accidental, sino que ha sido adoptada siguiendo uno de los lineamientos principales de la propuesta de Berti. Para este, el desarrollo consistente del anarquismo sólo puede verse y medirse a través de la acción, de la lucha. Para ello, sería tarea primordial del historiador reconstruir los momentos revolucionarios, aquellos tal vez de "mayor esplendor", capaces por lo menos de mostrarlo en primer plano. Berti es cauto al respecto. Aclara: no hay que exagerar esta tendencia, en el sentido que "[…] no basta decir situación revolucionaria para decir presencia y desarrollo del anarquismo". En esos momentos, abiertos debido al "intransigente desencuentro" entre el poder y las masas oprimidas, el anarquismo aparecería prefigurado en las "formas libertarias" adoptadas en la lucha "[…] como expresión espontánea de las necesidades colectivas, traducidas en términos de autogestión, acción directa, libre experimentación, etc."[33]

[31] Berti, Op. Cit., pp. 51-52.
[32] Ibídem, p. 49.
[33] Ibídem, pp. 52-53.

Ahora bien, si consideramos la unidad fraguada entre ideología y movimiento e ideología y acción y su consecuente retroalimentación, no hay que olvidar que la progresiva constitución del movimiento libertario, como conjunto político-social dotado de organizaciones que lo representan, constituye también un factor de importancia que debe ser tenido en cuenta en la reconstrucción de esos momentos y del desarrollo global del anarquismo. De ahí que hayamos escogido aquellas décadas liminares como puntos de partida y de llegada de esta historia.

b) El método comparativo

La adopción de una perspectiva transnacional conlleva según distintos especialistas el empleo de una metodología acorde: el método comparativo.[34]

Para Demetrio Castro Alfín, el uso de tal método implica realizar dos operaciones intelectuales, las mismas que serán las dos actividades principales a las que estaremos abocados durante el proceso de nuestra investigación histórica. En primer lugar, reconstruir empíricamente el contexto y luego, relativizarlo mediante la generalización, que es consustancial a la comparación[35].

La reconstrucción del contexto, es decir, la recreación de los hechos y los procesos que tuvieron lugar en el pasado, requiere un consistente trabajo de relevamiento, análisis, crítica y contrastación de fuentes primarias y secundarias.

Al momento hemos compilado una importante cantidad de bibliografía (cuyo listado no se agota en la citada en el presente texto), así como gran variedad de fuentes documentales, a saber:

[34] Seigel, Micol. "Beyond Compare: Comparative Method after the Transnational Turn", en *Radical History Review*, Vol. 91, 2005, pp. 62-90; Robert Sean Purdy, "A história comparada e o desafio da transnacionalidade", en *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, Vol. 6-1, 2012, pp. 64-84.

[35] Castro Alfín, Demetrio. "Comprender comparando. Jalones en historia y ciencias sociales", en *Studia Histórica-Historia Contemporánea*, Vol. X-XI, Universidad de Salamanca, 1992-1993, pp. 77-90.

i) Publicaciones anarquistas procedentes de Bolivia y Perú (prensa periódica y revistas, manifiestos públicos, documentación privada);

ii) Publicaciones anarquistas de origen internacional relativas a Bolivia y a Perú (prensa periódica);

iii) Entrevistas individuales y colectivas realizadas a militantes.

Destacamos la necesidad continuar con este trabajo de relevamiento, priorizando algunas bibliotecas, hemerotecas y archivos ya identificados de Bolivia y Perú y eventualmente, el Instituto de Historia Social de Ámsterdam, en Holanda.

Aunque estos documentos brindan información cuantitativa y cualitativa, prevalecerá el énfasis sobre el segundo aspecto, lo que posibilitará el trabajo de exploración y descripción de las dinámicas político-sociales e ideológicas intervinientes en el contexto que aspiramos a reconstruir. La complejidad de tal operación radica en hacerlo adoptando un enfoque que logre poner de relieve la subjetividad de los protagonistas, sin ser por ello parcial o sesgado, coincidente con el punto de vista del objeto de estudio.[36] De ahí, la utilización de un repertorio amplio de fuentes -locales e internacionales, anarquistas y no anarquistas (prensa periódica "comercial" y de otras tendencias políticas), escritas y orales-, a sabiendas que su análisis y crítica requieren metodologías propias a cada tipología documental y una confrontación rigurosa entre sí y con las fuentes secundarias.

La corroboración o rectificación de hipótesis planteadas, nos conduce a la segunda operación: la utilización del "método comparativo" o de la "historia comparada", definido como método particular de observación y de razonamiento.[37] Como cualquier procedimiento metódico, su aplicabilidad y validez dependen del cumplimiento de ciertos requisitos, además del acatamiento de las precauciones sugeridas por la bibliografía especializada.

[36] Berti, Op. Cit., p. 47.
[37] D'Assunção Barros, José. *História Comparada*, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozez, 2014.

Nuestro objeto de estudio -el movimiento anarquista en Bolivia y Perú- cumple con los dos requisitos exigidos por ella, al poner en comparación dos hechos similares (Bloch) o un mismo problema (José D'Assunção Barros), en ambientes diferentes (Bloch) o en una escala problematizadora lógica (D'Assunção Barros).

A diferencia de Castro Alfín o de D'Assunção Barros, Bloch plantea la utilidad de la comparación, no desde el ángulo de la "cientificidad" o de la "plausibilidad" de los resultados obtenidos, sino en función de la mayor complejidad interpretativa que le es inherente, tanto para "develar" determinados fenómenos históricos ocultos y sus interacciones, como para "interpretar" las similitudes y diferencias -las generalidades y particularidades-, los dos, pasos previos para abstraer las causas verdaderas, generales y profundas que guían el desarrollo del proceso histórico.

Considerando la sugerente potencialidad de la metodología comparatista, ¿qué podemos aportar con ella a nuestro campo de estudios específico? En primer término cabe señalar, tal como sugiere el propio Bloch, que de ningún modo intentamos desconocer los aportes de esa joven producción historiográfica a la que nos hemos referido sobre los movimientos anarquistas en Bolivia y Perú. Nos proponemos sí, utilizarla como parte de la "materia prima" del enfoque escogido, con el objetivo de máxima de validar, profundizar o reconsiderar sus líneas de investigación y arribar a nuevos conocimientos y conclusiones sobre el anarquismo andino y latinoamericano.

Un marco teórico propio, interdisciplinario y flexible

La reconstrucción del contexto, así como la observación y el razonamiento en clave comparativa, constituyen dos actividades fundamentalmente relacionadas con la dimensión empírica, es decir, con el proceso histórico concreto tal y como entendemos que se desarrolló en uno o más lugares durante un período de tiempo determinado, a raíz de la intervención en él de determinados sujetos sociales. No obstante, la realización de ambas operaciones intelectuales requiere de la disponibilidad de una "caja de

herramientas teóricas", que nos permita recrear y comparar de forma rigurosa esa realidad pasada a la que queremos aproximarnos.

Uno de los principales problemas que se plantean al cruzar empiria y teoría, tiene que ver con el desajuste existente entre ambas dimensiones. En un congreso realizado en 1971 en Mérida, México, Florestán Fernándes advirtió ya sobre la importancia de tomar ciertos recaudos metódicos al "usar conceptos, categorías analíticas e interpretaciones clásicas" en el estudio de América Latina. Concretamente, considerar "la situación histórica peculiar, en la que la realidad se presenta de manera diferente" y, de ser necesario, ajustar la teoría a la realidad mediante "una redefinición del modelo."[38]

Considerando esa advertencia, estimamos necesario utilizar como soporte de nuestra investigación, herramientas teóricas provistas por la historia, la sociología y la antropología, "ajustables" a la realidad a la que queremos aproximarnos, lo cual implica la construcción de un marco teórico propio, interdisciplinario y flexible.

Para Heraclio Bonilla, el uso irreflexivo y acrítico de la categoría de "región andina" por parte de los estudios sociales, condujo a que se estructurara en un "concepto totalizador", pues al dotar a la misma de una unidad y homogeneidad de la que en realidad carecía -particularmente en el plano de las identidades nacionales- terminaron por reificarla.[39] Sin embargo, estas cuestiones no llevan, ni a Bonilla ni a nosotros, a desechar la noción de "región andina" como unidad macro de análisis, debido justamente a las cuestiones en común -sea la cultura[40], sea la historia[41]- que poseen los países que forman parte

[38] Fernándes, Florestán: "Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina", en Florestán Fernándes et al., *Las clases sociales en América Latina. Problemas de conceptualización. Seminario de Mérida, Yucatán*, México: Siglo XXI Editores, 1978, p. 193.
[39] Bonilla, Heraclio. "Los Andes: la metamorfosis y los particularismos de una región", en *Crítica y Emancipación, Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 1, N°1, CLACSO, Buenos Aires, 2008, pp. 102-125.
[40] Rama, Ángel. *Transculturación cultural en América Latina*, Buenos Aires: El Andariego, 2008.
[41] Bonilla, Op. Cit.

de ella. Sin embargo, para el autor, la validez epistemológica del marco geográfico no se deriva únicamente de su determinación a partir de esos aspectos de la realidad social -como sugería desde antaño Bloch-, sino que, además, dos precauciones teórico-metodológicas deben ser tenidas en cuenta, las mismas que constituyen el punto de partida sobre el cual procederemos a la elaboración del marco teórico propio.

En primer lugar, Bonilla propone realizar un análisis histórico de la región que sea "total", considerando de forma integrada las variables económica, política y socio-cultural, sin dejar de atender la articulación interregional de cada caso nacional: a saber, la relación entre las áreas de economías de exportación, "eslabonamientos" y economías "autocentradas" o rurales. La noción marxista de "formación económico-social"[42] creemos que se adecúa bien a lo dispuesto por la primera precaución. Por su parte, la redefinición del modelo -el ajuste de este concepto clásico a la realidad andina- nos remite a las nociones de "formación social abigarrada", "diversidad de tiempos históricos" y "Estado aparente" elaboradas por René Zavaleta Mercado[43] y Luis Tapia[44] a partir del caso boliviano y a las de "desarrollo dual" y "privatización del poder" planteadas por Jorge Cotler[45] para Perú. De este modo, nos distanciamos de la idea del "enclave", con la cual se han caracterizado tradicionalmente a los procesos económicos de la región andina: dualmente modernos y atrasados, sin integración alguna.[46]

En segundo lugar, el autor sugiere indagar sobre los procesos particulares de cada Estado "nacional" relacionados con la variable

[42] Godelier, Maurice. "El concepto de formación económica y social. El ejemplo de los Incas", en *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1974, pp. 176-197.
[43] Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz: Plural, 2008.
[44] Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz: Muela del Diablo, 2002.
[45] Cotler, Jorge: "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú", en Jorge Cotler. *Perú Problema*, Lima: IEP, 1990, pp. 145-188.
[46] Ver, por ejemplo, para Bolivia: Malloy, James. *Bolivia: La revolución inconclusa*, La Paz, Ceres, 1989 y para Perú, Peter Klaren, *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima: IEP, 2004.

socio-cultural: cómo cada uno construye y redefine permanentemente -"metamorfosea"- su identidad sobre la base de la articulación de las categorías de "nación, clase y etnia".

Ahora bien, ¿qué sucede con la identidad no tanto al nivel del Estado, sino en el de los grupos subalternos? Sagazmente Melgar Bao señala que las "mediaciones económicas y sociales" del capitalismo dependiente en América Latina "[…] complicaron los rostros de la clase obrera y las formas que revistieron sus movimientos reivindicativos o revolucionarios."[47]

Para desentrañar ese complejo panorama, creemos atinado realizar una redefinición del modelo que, como señalara Edward P. Thompson, interprete a la clase como categoría social y "fenómeno histórico"[48] y que contemple dos cuestiones, a saber.

Por un lado, los principales clivajes sociales de la región andina, a partir del uso articulado de las categorías de "clase, etnia y género", tal como ha sido propuesto teóricamente por algunos autores[49] y aplicado por otros para abordar la particular realidad de los Andes.[50]

Por el otro, el proceso de constitución de la clase obrera boliviana y peruana, para lo cual reparamos la pertinencia de los trabajos del precitado Thompson, cuya principal virtud radica en problematizar teóricamente el fenómeno general de la formación de la clase obrera más allá de la especificidad del eje espacio-temporal-procesual específico, desde un enfoque centrado en los sujetos, su conciencia y

[47] Melgar Bao, Ricardo: "Introducción", en *El movimiento obrero latinoamericano I. Historia de una clase subalterna*, México DF: Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 16.
[48] Thompson, Edward P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid: Captain Swing, 2012.
[49] Holvino, Evangelina. "Intersections. The Simultaneity of race, gender and class in organization studies", en *Gender, Work & Organization, Special Issue: Gender & Ethnicity*, Vol. 17, Issue 3, May 2010, pp. 248-277.
[50] Harvey, Penélope. *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*, Documentos de Trabajo N°33, Serie Antropología N°9, Lima, IEP, 1989; Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: La Mirada Salvaje/Piedra Rota, 2010.

accionar durante la lucha de clases y una definición de clase relacional e histórica.[51]

Durante este proceso, Thompson otorga a las manifestaciones culturales y a su producto, la "cultura plebeya" particular relevancia, lo que nos remite a la cuestión de las tradiciones, valores e ideas de la clase obrera, eje temático central de nuestra propuesta de pesquisa.

La complejidad relativa de los casos boliviano y peruano estriba en analizar, primero, las posibilidades y las causalidades -las "condiciones contextuales"- de recepción de una ideología obrera de origen europeo en formaciones sociales complejas como las de esos países y segundo, las formas en que el "encuentro" con las sociedades receptoras impactó sobre aquellas ideas.

Relacionado con lo anterior, a propósito de la recepción del marxismo en la Argentina, Horacio Tarcus desarrolla el concepto de "recepción intelectual", diferenciando, dentro del "proceso global de producción y circulación de las ideas", distintos momentos -que no se suceden secuencialmente como etapas temporales-: la producción, la difusión, la recepción y la apropiación, a cargo de intelectuales y agentes diversos, pero a veces coincidentes. En esta concepción, teoría y doctrina constituyen dos categorías vinculadas pero en esencia disímiles.[52] Esta distinción resulta crucial para comprender los cambios sufridos por la teoría durante todo el proceso de producción y circulación, particularmente en el momento clave en que, recepción mediante, toma cuerpo en un movimiento social concreto y este se apropia de las ideas, interpretándolas y, como propone Pierre Bourdieu, transformándolas. En efecto, según el autor, los textos circulan desprovistos del contexto de producción (el "campo de origen") del cual son producto, por lo tanto, sus receptores, encontrándose en campos de producción (o "campos de recepción") diferentes, los reinterpretan de modo original en función

[51] Thompson, Edward P.. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona: Crítica, 1980.
[52] Horacio Tarcus: "Introducción", en *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, pp. 21-59.

de la estructura y de las necesidades dictadas por el medio en el que están insertos. El malentendido sería de este modo "estructural" a todo proceso de circulación de las ideas.[53]

Objetivos e hipótesis

Tomando como punto de partida las características y las transformaciones de las formaciones económico-sociales de Bolivia y de Perú durante la primera mitad del "largo SXX" -cuya fecha de inicio, como señalamos previamente, situamos en la década de 1880-, el objetivo general de la investigación apunta a reconstruir las experiencias, las formas de organización y de lucha de los trabajadores urbanos e indígenas campesinos de esos dos países bajo la orientación del anarquismo. De este, se desprenden algunos objetivos específicos:

a) Adoptar una perspectiva transnacional en relación al desarrollo de los movimientos anarquistas de Bolivia y Perú, focalizando sobre: la vinculación entre sí y con otros movimientos anarquistas de América del Sur (en particular, de Argentina y Chile); la periodización y las formas que adoptó el relacionamiento; las modalidades organizativas y prácticas en las que se basó; sus influencias recíprocas y consecuencias políticas.

b) Atender al proceso de conformación de la clase obrera de Bolivia y Perú.

c) Problematizar el planteamiento común en la historiografía del movimiento obrero acerca de la relación lineal existente entre los aspectos técnicos de la producción (el desarrollo de las fuerzas productivas) con la adscripción ideológica de la clase obrera.[54]

---

[53] Pierre Bourdieu: "Las condiciones sociales de circulación de las ideas", en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, pp. 159-170.

[54] Lora, Guillermo. *Historia del Movimiento Obrero Boliviano, Tomo I y II*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1969-1970; Pareja, Op. Cit., 1973; Luis Vitale, *Contribución a una historia del anarquismo en América Latina*, Santiago de Chile: Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic", 1998.

d) Dimensionar la importancia del anarquismo como ideología y movimiento, en Bolivia y Perú, en:

i) El plano histórico: la receptividad de la ideología entre distintos grupos sociales y su fortaleza, masividad y protagonismo en el campo popular en cuanto movimiento;

ii) El plano político-social: el aporte hecho por el anarquismo en la constitución del movimiento obrero e indígena campesino y en la gestación una tradición de movilización política.

e) Problematizar el planteamiento común en la historiografía del movimiento anarquista latinoamericano acerca del momento de su decadencia: la década de 1930[55].

f) Lograr una cabal comprensión de ciertas características específicas de los movimientos anarquistas de Bolivia y Perú, relacionadas con:

i) Su desarrollo espacial (localización) y temporal (periodización).

ii) Las clases y grupos sociales en los que se apoyaron.

iii) Su influencia e incidencia en diversos aspectos del movimiento obrero: la ideología (los principios tomados del anarquismo europeo y las reelaboraciones ideológicas locales), las modalidades organizativas, las modalidades prácticas o praxis (tácticas y estrategias a partir de las cuales pusieron en práctica dicha ideología). Acerca de la dimensión táctica y estratégica, puntualizar la compleja y contradictoria relación entablada entre movimiento obrero anarquista-Estado: demandas, conquistas obtenidas y represión.

iv) Su labor cultural: la labor teórica (política y/o literaria) de los intelectuales y "obreros-intelectuales" anarquistas y la labor propagandística, cultural y educativa de las organizaciones anarquistas.

v) Su influencia e incidencia en diversos aspectos del movimiento indígena campesino: la ideología, las modalidades organizativas,

[55] Lora, Op. Cit; Capelletti y Rama, Op. Cit.; Vitale, Op. Cit.

las modalidades prácticas o praxis. Dimensionar su incidencia en la conflictividad rural del período y puntualizar acerca de las formas de relacionamiento e influencias recíprocas durante los "ciclos rebeldes".

vi) Las formas de relacionamiento con corrientes político-ideológicas de signo opuesto (de derecha y de izquierda), considerando las influencias recíprocas, acercamientos, polémicas y sus consecuencias políticas.

En virtud de todo lo expuesto, sostendremos como hipótesis principal que durante la primera mitad del "largo SXX" las formaciones económico-sociales de Bolivia y Perú se caracterizaron por su complejidad, al estar tensionadas entre la transformación y la continuidad, producto de la coexistencia de rasgos capitalistas -emergentes del proceso de integración al mercado mundial- con otros precapitalistas -heredados de la época colonial y funcionalizados por los primeros. En ese período y contexto, el anarquismo, como ideología y movimiento, tuvo gran importancia, presentando en esos países muchas similitudes, más también diferencias significativas, lo que guarda relación con las particularidades de sus respectivas formaciones económico-sociales.

De esta hipótesis general se derivan algunas hipótesis específicas, vinculados a aspectos comunes y distintivos entre sendos movimientos libertarios, a saber:

a) La cuestión del desarrollo temporal. En el plano histórico, el anarquismo tuvo gran importancia en Perú desde fines del SXIX hasta la década del 30'[56], mientras que en Bolivia se manifestó con cierto retraso: entre principios del SXX hasta 1952[57]. Dentro de esta periodización, reparamos en cada caso distintos hechos y procesos que constituyen puntos de inflexión en relación a los "momentos" de: surgimiento y desarrollo; consolidación y auge; reorientación y decadencia. Para la estructuración de ambos movimientos libertarios fue de una relevancia central el vínculo tanto formal y orgánico

[56] Delhom, Op. Cit.
[57] Lehm y Rivera Cusicanqui, Op. Cit.

cuanto informal e individual mantenido con otros grupos y sujetos anarquistas de Sudamérica hasta, por lo menos, 1930[58].

b) La cuestión del desarrollo espacial. Los movimientos anarquistas de Bolivia y Perú no se desarrollaron homogéneamente a nivel nacional. En principio, se advierte la configuración de "núcleos de desarrollo locales" relacionados entre sí, que constaban de un centro difusor localizado en el eje La Paz-Oruro en Bolivia y otro en el eje Callao-Lima en Perú, con proyección y una relativa inserción social y política en las regiones agrarias y mineras circundantes. En Perú, dichos "núcleos de desarrollo" se replicaron regionalmente en ciudades de la costa y la sierra sur y central.

c) Los sujetos sociales receptores y las "condiciones contextuales" de recepción. El anarquismo arraigó en Bolivia y Perú en diversos grupos sociales, pasibles de ser incluidos en la categorización anarquista del "oprimido": artesanos, asalariados urbanos, mineros, "cholas", indígenas campesinos y peones rurales. La receptividad y arraigo de esta ideología obrera europea en formaciones económico-sociales complejas, puede ser explicada a partir de la relativa amplitud y flexibilidad de dicho sujeto revolucionario concebido teóricamente por el anarquismo.[59]

d) La impronta del anarquismo en el movimiento obrero. Aun existiendo diferencias de peso respecto de las modalidades ideológicas, organizativas y prácticas adoptadas por los movimientos anarquistas de Bolivia y Perú en el medio obrero, ambos protagonizaron la conquista de importantes demandas y propiciaron cambios operados a nivel del Estado, en particular, en las formas de relacionamiento entre este y los trabajadores.[60]

e) La labor cultural del anarquismo. Los movimientos anarquistas de Bolivia y Perú desarrollaron una sustancial labor cultural, existiendo diferencias sobre las modalidades propagandísticas, culturales y

[58] Margarucci y Godoy Sepúlveda, Op Cit.
[59] Margarucci, Ivanna. "De cholas, artesanos e indígenas: las ideas anarquistas en Bolivia", en *Ni Calco Ni Copia, Revista del Taller de Problemas de América Latina*, N° 3, Buenos Aires, 2010, pp. 141-162.
[60] Pareja, Op. Cit, 1978; Rodriguez García, Op. Cit.

educativas específicas desplegadas por cada uno y el mayor grado de desarrollo cultural del peruano, lo que puede vincularse con la presencia del intelectual revolucionario Manuel González Prada, su activismo libertario de la última etapa y su influencia en la sociedad en general.[61]

f) El proceso de apropiación y transformación de las ideas anarquistas. En tanto doctrina alejada del dogma, la ideología anarquista de Bolivia y Perú adquirió ciertas especificidades propias debido a las resignificaciones realizadas por los grupos sociales en los que arraigó. Estas reelaboraciones ideológicas fueron el resultado del ajuste que realizaron sobre ese cuerpo de ideas, en el tránsito entre su campo de origen, Europa, y su campo de recepción: la particular realidad de los países andinos y las condiciones objetivas adversas (económicas, socio-culturales y políticas) experimentadas por aquellos, también relativamente particulares.[62]

g) La impronta del anarquismo en el movimiento indígena campesino. Se destaca como parte del anterior proceso, la consideración de la problemática indígena campesina y el involucramiento en la cuestión a partir de la puesta en marcha de diversas modalidades organizativas y prácticas que se proponían resolverla, teniendo de este modo una incidencia para nada desdeñable en la conflictividad rural del período.[63]

---

[61] Ward, Op. Cit. Ver también la notable producción monográfica de Joel Delhom sobre distintos aspectos políticos y literarios de Manuel González Prada.

[62] Margarucci, Ivanna. "Cocinando la revolución en la ciudad de La Paz, 1927-1946" en *Revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, año IV, N° 7, Buenos Aires, septiembre de 2015, pp. 79-99.

[63] Rodriguez García. Op. Cit.; Rocha, Maldonado. Op. Cit; Margarucci, Ivanna y Marcelo Maldonado, "Ama sua, ama qhella, ama llula, ama llunku". Conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino de Bolivia, 1920-1940", ponencia presentada en las XVI Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, Mar del Plata, Argentina, 9 al 11 de agosto, 2017; Kapsoli Escudero, Wilfredo. *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Lima: Tarea, 1984; Leibner, Gerardo. "La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 5:1, Universidad de Tel Aviv, Ramat Aviv, enero-junio, 1994; Margarucci, Ivanna. "Manuel González Prada y Luis Cusicanqui Durán. Preguntas, respuestas y

A modo de conclusión

Como señaláramos en la introducción, no nos proponemos plantear en este apartado conclusiones cerradas acerca de nuestro objeto de estudio. Ellas vendrán una vez que el presente proyecto tenga un mayor grado de avance en las dos tareas principales que nos hemos dado: la de reconstruir el contexto y la de hacer dialogar a través de la comparación los dos casos.

No obstante, el recorrido transitado desde 2008 con esta investigación, nos ha permitido formular un breve estado de la cuestión acerca del tema, plantear un enfoque novedoso respecto de la delimitación del problema y de la metodología propuesta para abordarlo, construir un marco teórico interdisciplinario y flexible, trazar los principales objetivos y esbozar algunas hipótesis originales que guiarán lo que resta del curso de la pesquisa.

También, hemos podido advertir como corolario de los anteriores puntos, la originalidad -cronológica, sociológica, ideológica y organizativa- adoptada por el anarquismo en tierras andinas. Lo cual nos lleva a preguntarnos si es posible hablar de un "anarquismo andino". Si así fuera, ¿cuáles serían sus principales características, sus especificidades más elocuentes que lo singularizan? Restan muchas preguntas por responder. Otras tantas, aún no han sido formuladas incluso.

Pese a que los interrogantes originales que dieron luz a esta investigación siguen sin poder ser respondidos más que a modo de hipótesis y si nos atenemos a los resultados parciales de la misma -tantas dudas como certidumbres y certezas-, estamos convencidos que la potencialidad del proyecto resulta de una serie de motivos vinculados, todos ellos, a su relevancia en el campo de la historia del movimiento obrero de la región.

En primer lugar, las respuestas que obtengamos permitirán cuestionar y problematizar el difundido sentido común

---

propuestas del anarquismo andino frente a la cuestión indígena en Perú y Bolivia a comienzos del siglo XX", ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB), Sucre, Bolivia, 24 al 28 de julio, 2017.

historiográfico, desbalanceado en el tratamiento geográfico de la cuestión y distorsionado respecto de los motivos de emergencia y decadencia de los movimientos anarquistas latinoamericanos. Por otra parte, contribuirá en el desarrollo de conocimientos y conclusiones que constituyan aportes novedosos dentro del campo disciplinar abierto por la novel historiografía sobre el tema. La lente adoptada (la delimitación del problema) y la materia prima utilizadas (las fuentes), son en principio, garantía de ello.

No obstante, la relevancia de este ejercicio no se acota a las contribuciones específicas que pudiera realizar sobre su objeto de estudio, sino que es preciso, además, ponderar la proyección temporal y espacial del mismo. De ese modo, podremos comprender las particularidades tomadas por la movilización política en Bolivia -que tuvo por protagonista no único pero principal al combativo sindicalismo minero- y la creatividad inherente al pensamiento crítico peruano -representada en las originales ideas de José Carlos Mariátegui o Hugo Blanco-, dos aspectos sobre los que el anarquismo ejerció una determinante influencia. También será posible repensar y replantear cuestiones relativas al movimiento anarquista de Argentina; un fenómeno que, aun ampliamente estudiado, lo ha sido poco desde una perspectiva regional o "trasnacional", a la luz de otros movimientos anarquistas de la región con los que, de hecho, estuviera fuertemente relacionado.

Todos los enumerados, esperamos que sean valiosos aportes para los estudios y estudiosos de los movimientos políticos y sociales, pero también para los oprimidos por el capitalismo, los *"raídos, rotos y pelados"* de González Pacheco, únicos protagonistas de esta historia que constantemente miran e interpelan al pasado como modo de torcer y reescribir su destino.

LAS OCHO HORAS EN PERÚ Y BOLIVIA

Génesis y apropiación de un reclamo, conflicto social y protagonismo anarquista, 1905-1930

Ivanna Margarucci

"Después de cuatro siglos y más hemos llegado a comprender nuestra esclavitud",

Luis Cusicanqui,
Borrador del Boletín N° 1 del Comité Obrero-Pro jornada de ocho horas, c. noviembre 1926

Introducción

"Ocho horas para trabajar, ocho horas para el ocio, ocho horas para dormir" rezaba un viejo adagio ya desde el siglo XIX[1], momento al que se remontan los inicios de la lucha por la jornada laboral de ocho horas en el mundo anglosajón (Bauern y Maylander, 1919: 41-48). Con el proceso judicial y ejecución de los mártires de Chicago, ocurrido entre mayo de 1886 y junio de 1887 en los Estados Unidos, y la adopción del 1° de mayo como día del trabajador, la jornada laboral de ocho horas se erigió en una de las principales demandas del movimiento obrero mundial, rápidamente difundida en América Latina. Aquí, las ocho horas de trabajo se presentaron como una necesidad de primer orden, considerando las extremas condiciones de trabajo que -en ausencia de legislación laboral- padecían los grupos sociales recientemente proletarizados, tanto en las ciudades, como en las minas y los campos. Perú y Bolivia, no escaparon a esta historia de explotación y de luchas obreras.

En la presente ponencia, nos proponemos entonces abordar de forma comparada la génesis y apropiación del reclamo y los principales conflictos sociales desarrollados en Perú y Bolivia entre

[1] Frase atribuida al socialista utópico Robert Owen, quien la habría pronunciado por primera vez en 1817 (Kimber y Love, 2007: 4).

1905 y 1930, que culminaron en la implantación de esa demanda. La hipótesis que guía este trabajo sostiene que la presencia y actuación del anarco-sindicalismo, fue determinante en el desarrollo de este proceso.

Así, a través de un amplio corpus documental constituido por fuentes primarias de la época (prensa periódica comercial y anarquista; manifiestos, folletos y libros de actas; documentación legislativa), intentaremos analizar las formas de intervención y los aportes que el sindicalismo libertario realizó en cada etapa del mismo, utilizando el derrotero que llevó a la conquista de la jornada laboral de ocho horas en Perú y Bolivia, como puerta de entrada para recuperar la experiencia anarquista de estos dos países de la región andina.

Perú y Bolivia en el cambio de siglo

Un hecho enlaza las historias contemporáneas de Perú y Bolivia. Se trata de la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuyo fin marcó el ritmo de las transformaciones políticas y económicas allí producidas durante las últimas décadas del siglo XIX.

El primero, sino principal, de estos cambios tuvo que ver con la inserción de sus economías en el mercado mundial, como productoras de materias primas. Frente a la diversificación del primero (en petróleo, azúcar, algodón, plata, cobre, lana y caucho), el segundo se especializó en un producto mineral principal (la plata y hacia 1900, con su declive, el estaño).

En Perú, esta recuperación económica provocó una rápida expansión de la demanda, que hacia 1890 dinamizó algunas ramas de la industria de bienes de consumo (Klaren, 2004). Las “modernas” industrias no eliminaron, sin embargo, los pequeños talleres artesanales de los centros urbanos como Lima. En Bolivia, el impacto de la economía del estaño, aunque existió fue bastante menor al del anterior caso (Contreras, 1993: 279). La Paz, capital desde la guerra federal (1898-1899), no tuvo semejante proceso industrializador (Walle, 1914: 368-369). El sector secundario continuó estando

dominado por la pequeña producción artesanal, cuya demanda aumentó a manos de la próspera oligarquía y creciente población urbana (Crespo, 1910). Recién durante y, sobre todo, después de la Primera Guerra Mundial, Bolivia asistirá a un relativo desarrollo industrial, vinculado también a la producción de bienes de consumo (Seoane Flores, 2015).

Más allá de las diferencias, hay otro elemento común que encontramos en las dos regiones. Luego de la guerra, los Estados construidos por las oligarquías constituyeron un instrumento central en el proceso de acumulación de capital. Estos sectores, junto a sus socios extranjeros, las corporaciones, se caracterizaron asimismo por su vocación de acopiar extraordinarias ganancias. Así, se explica la inexistencia de cualquier tipo de legislación laboral, en Perú y Bolivia, hasta las décadas de 1910 y 1920 respectivamente. Estos factores estuvieron en la base de las deplorables condiciones de trabajo que debieron padecer obreros, trabajadores de oficio y artesanos, mineros y campesinos -plenamente proletarizados o en vías de-, en las fábricas, maestranzas y talleres de Lima y La Paz, en las minas de cobre y estaño de la sierra y el altiplano y en las haciendas azucareras y algodoneras de la costa peruana. La duración de la jornada de trabajo es quizás el indicador más categórico de tales condiciones.

En Perú, un obrero de Vitarte -uno de los mayores centros de producción textil, ubicado en las inmediaciones de Lima- trabajaba a fines del siglo XIX dieciséis horas diarias y a comienzos del XX, entre catorce y quince (Lévano, 1967: 11-12). En Bolivia, a finales de la década de 1920, una obrera menor de edad pasaba normalmente diez horas en la fábrica Said y Yarur -otra importante industria del ramo textil, localizada en La Paz-, aunque en momentos de grandes pedidos, podía llegar a trabajar hasta trece horas y media por día (*La Patria*, 15/06/1932). Las jornadas laborales de los trabajadores de oficio y artesanos -siempre dependiendo del régimen de contratación- podían llegar a ser un poco mejores: doce horas para los panaderos peruanos en 1905, once horas para los constructores bolivianos en 1929 (Lévano, 1967: 10; THOA, 1986: 48).

El panorama era definitivamente peor fuera de las urbes. Sobre la mina de Cerro de Pasco, ubicada en el centro de Perú, Alexander Garland -miembro de la Sociedad Geográfica de Lima- escribe en una obra encargada por el presidente José Pardo y Barreda, en 1908:

> Debe tenerse en cuenta que el trabajo de las minas se realiza de día y de noche, de modo que el minero gana el equivalente de nueve días por semana, debido a que, con la excepción de pequeños intervalos de descanso, que dedica a la masticación de coca, mantiene su fuerza y trabaja 36 horas consecutivas, descansa luego 12 horas y retorna enseguida a sus labores por otras 36 horas, y así sucesivamente durante los dos o tres meses por los cuales ha contratados su trabajo (Garland, 1908: 241).

Un relato similar encontramos en las palabras que pronunciaba ante el Senado José Luis Tejada Sorzano, Ministro de Hacienda de Bolivia en 1919 -el mismo que, entre 1932 y 1934 será su presidente:

> La situación del obrero boliviano, y en especial la del obrero de las minas constituye uno de los más graves problemas sociales que debe el país afrontar [...] Acabo de hacer una recorrida por algunos importantes centros mineros del interior y he quedado verdaderamente impresionado al hallar en pleno siglo veinte que en las minas del distrito de Colquechaca, por ejemplo, existe aun en plena vigencia la mita de veinticuatro horas, es decir la obligación del jornalero de permanecer trabajando dentro de las galerías un día completo, descansando otro (República de Bolivia: 1920a: 72-73).

En cada uno de los espacios de trabajo mencionados se produjeron contemporáneamente movimientos huelguísticos o reclamos cuyo objetivo apuntaba a reducir aquellas extenuantes jornadas de trabajo. La mayoría de las acciones, no fueron exitosas. Sin embargo, sedimentaron en conciencia colectiva del movimiento obrero, que al calor de esta experiencia se iba formando, para algún tiempo después conquistar las ocho horas de trabajo.

El surgimiento de un reclamo

La conquista de la jornada de ocho horas ha sido un tema desigualmente trabajado por la historiografía de los dos países aquí presentados. Perú se destaca por una notable producción historiográfica sobre la historia del movimiento obrero y el anarquismo y, en particular, la de esa "gesta", ya desde la década de 1960 (Lévano, 1961; Haya de La Torre, 1966; Lévano, 1967; Kapsoli, 1969). En 2019, en el centenario de las ocho horas, su historia continúa siendo reescrita (Lévano, 2019; Zubieta, 2019). Distinto es el caso de Bolivia, donde el pasado de los trabajadores ha concitado la atención de menos investigadores. Entre ellos, se destaca Guillermo Lora y su pionera *Historia del movimiento obrero boliviano* (1967-1980). Por su parte, el anarquismo de esta región comenzó a ser estudiado específicamente en los ochenta (Lehm y Rivera, 1988), revitalizándose las producciones sobre él durante los últimos años (Rodríguez García, 2010). Así, las ocho horas en Bolivia, es un tópico abordado de forma aislada y fragmentaria en esas y otras obras (Barcelli, 1956; Smale, 2010; Calla Vargas, 2010; Rodríguez Ostria, 2014), no existiendo todavía una investigación que presente una visión de conjunto sobre esta importante reivindicación del proletariado boliviano.

Debemos señalar que una buena parte de los trabajos mencionados no se detienen en precisar la génesis de la demanda, a pesar que esta tiene, tanto en Perú como en Bolivia, larga data. 1905 constituye, para las dos historias, nuestro punto de partida.

En Lima, durante ese año, los panaderos encabezaron diversas actividades para conmemorar el primer 1° de mayo en Perú, lo que incluyó "una romería a la tumba de Florencio Aliaga, jornalero muerto en la última huelga del Callao, y [...] con el concurso de importantes factores de la emancipación obrera, una velada, en la noche del mismo primero" (*Redención*, 01/05/1905). Esos "factores" eran el panadero Manuel Caracciolo Lévano, quien disertó sobre lo "Que son los gremios obreros en el Perú y lo que debieran ser", y el reconocido intelectual Manuel González Prada, que leyó la ponencia "El intelectual y el obrero". Lévano, en su intervención, destacó a "nuestros compañeros obreros en ambos hemisferios" que, entre otras valerosas

acciones, “obtienen ocho horas de trabajo diario” (*La Prensa*, 02/05/1905).

El rumbo, efectivamente, lo marcaba el movimiento obrero internacional. De hecho, la primera mención de esta reivindicación en la prensa anarquista local, había sido en *Los Parias* pocos meses antes. Frente a la demanda de descanso dominical -futuro proyecto de ley- de los empleados de comercio limeños, el primer periódico libertario de Perú, realizaba una contrapropuesta tomando como ejemplo, uno extranjero: “juzguen que sus compañeros de Buenos Aires han conseguido, a más del descanso citado, la fijación de un horario: ocho horas diarias, es decir que el día del empleado de Lima es día y medio del de la Argentina. Juzguen que en todas partes del mundo se impone día por día y triunfa indefectiblemente, lo que prueba su justicia” (*Los Parias*, diciembre de 1904).

La huelga en la que había muerto Aliaga en mayo de 1904, motivada por una serie de demandas entre las que se incluía la jornada de ocho horas, habrían llevado al candidato a la presidencia Pardo a considerar la necesidad de legislar sobre algunas cuestiones en materia laboral (Barcelli, 1979: 63, 65-66). Convertido en presidente, comisionó a tal fin al doctor José Matías Manzanilla, quien en formuló diez proyectos de ley presentados al Congreso en septiembre de 1905. Uno de ellos, fijaba en ocho horas la jornada máxima de trabajo para mujeres y niños y en nueve para los obreros de fábricas, minas, empresas de transporte y obras del Estado (Manzanilla, 1905: 22 y 30). El reclamo obrero llegaba así, rápidamente, a los oídos de la clase gobernante. Sin embargo, de esa decena de proyectos, sólo uno, el relativo a los accidentes de trabajos, se convirtió en ley recién a comienzos de 1911.

Hay otro hito en 1905, quizás más importante que el anterior. Los panaderos, agrupados en la Sociedad Estrella del Perú -afiliada desde 1887 a la Confederación de Artesanos Unión Universal (CAUU)- rompieron con el mutualismo y dieron vida en diciembre a una nueva entidad libertaria, la Federación Obreros Panaderos Estrella del Perú (FOPEP). Integraban su dirigencia el ya nombrado Manuel Lévano, primer presidente, y su hijo, Delfín, secretario (*Los Parias*, enero de 1906). La FOPEP, será así la primera agrupación sindical de la región,

en proponer en sus estatutos como parte de los principios y fines: "Trabajar y hacer causa común con los demás gremios de obreros por obtener: aumento de jornales, descanso dominical, ocho horas de trabajo" (FOPEP, 1905: 8).

A pesar de las referencias consignadas, los trabajadores peruanos no hicieron de esta, al menos en lo inmediato, una demanda propia. En la prensa libertaria de la época, el relato que se hace de las largas jornadas de trabajo o el planteamiento, aún solapado, de la necesidad de reducirlas, aparece desvinculado de la reivindicación por las ocho horas. Lo mismo sucede con las alusiones al 1° de mayo, a propósito de las crónicas donde se cuenta su historia (*Redención*, 01/05/1905; *El Hambriento*, abril de 1906) o se describen los actos desarrollados en Lima u otras partes de Perú (*Redención*, 01 y 07/05/1905; *La Antorcha*, 01/05/1907). La demanda por esa jornada surge -como en 1904- desde afuera. Los artículos publicados, procedentes del exterior (*El Hambriento*, marzo y abril de 1906) o escritos localmente (por ejemplo "El Primero de Mayo", de González Prada [*Los Parias*, mayo de 1906]), remiten a la lucha por las ocho horas librada en España o Francia. De ese ejemplo externo, se propone su conquista en abstracto, como un medio, no como un fin en sí mismo. Para que el obrero se eduque y alcance mayor conciencia revolucionaria, dirá Prada, para plantear la huelga general, como "antesala de la Revolución", señalarán otros.

En Bolivia, se conmemoró también el primer 1° de mayo en 1905 -no en La Paz, sino en una pequeña localidad del sur, Tupiza- "merced a la iniciativa de los artesanos de esta ciudad, los que en ese día tuvieron una reunión y acordaron hacer un llamado general a todos los obreros de la provincia, para organizar una asociación de defensa" (*La Aurora Social*, 01/05/1906). Pocos días después, se fundó la Unión Obrera 1° de Mayo, primera agrupación libertaria de ese país, que llegó a reunir "un considerable número de socios" (*La Aurora Social*, 30/11/1906). En el número uno del vocero de la agrupación, editado el 1° de mayo de 1906, su presidente Mateo Skarnic evoca detalladamente la historia de la "fiesta internacional" y explica "porqué se relaciona tan estrechamente con la reclamación de la jornada de 8 horas" (*La Aurora*

Social, 01/05/1906), en la primera mención que se tiene referencia de esta reivindicación en la prensa obrera boliviana.

Como en Perú, tendrán que pasar algunos años para que los trabajadores bolivianos hagan suyo el reclamo. Hay un primer intento, de parte de Unión Obrera 1° de Mayo, la cual se propone organizar un Congreso Obrero nacional para mayo de 1907. En enero, anuncia en su periódico que estaban siendo discutidos los puntos que formarían parte del programa: "ya se han fijado temas de interés práctico y muy factibles, que tienden a proteger a obreros, tanto artesanos como industriales y agricultores, sentando las bases de la jornada de 8 horas, estableciendo el socorro mutuo para casos de enfermedad y accidentes de trabajo y planteando la organización y liga de todos los obreros de la República" (*La Aurora Social*, 31/01/1907).

Lamentablemente, no se conservan más números de *La Aurora Social*. Tampoco ha quedado alguna otra clase de registro que refiera la realización de un congreso obrero en Bolivia en una fecha tan prematura como 1907. Sabemos sí, que en febrero del mismo año, el presidente de la agrupación y otro anarquista, el argentino Federico C. Martínez, fueron deportados a Chile (Baldivieso, 1926: 141). Quizás, la represión que se iniciaba con estas deportaciones, haya contribuido en cancelar la proyectada reunión de mayo.

Lo cierto es que en Bolivia, también en Perú, les faltaba a los trabajadores un largo recorrido para incorporar, luego para conseguir, la jornada laboral sobre la que, a comienzos de siglo XX, habían comenzado a preocuparse.

Caminos divergentes

Después de este origen común, la historia de la conquista de la jornada de ocho horas seguirá en Perú y Bolivia caminos separados. El proceso asociado a esta lucha, dependió en buena medida del desarrollo ideológico y organizativo del movimiento obrero; desarrollo que no fue igual en ambas regiones, producto de las particularidades de la composición de la fuerza de trabajo y la forma de llegada de las ideas anarquistas y socialistas. El mismo "desfasaje

temporal" o "asincronía" se advierte en relación a los diferentes "momentos" del movimiento libertario peruano y boliviano (Margarucci, 2018). Así, pareciera ser, que la presencia anarquista en Perú -más temprana que en Bolivia- aceleró allí los tiempos de las ocho horas.

El bienio 1911-1913 fue un período clave para que los trabajadores de Lima y El Callao se apropiaran de la reivindicación y comenzaran a luchar y organizarse para hacerla realidad.

El 15 de febrero de 1911 apareció el periódico *La Protesta*. Con su salida se cerró una etapa de discusiones dentro del movimiento anarquista de Perú, entre los partidarios del anarco-comunismo, expresado por agrupaciones y publicaciones de la década anterior, y el anarco-sindicalismo, sintetizado en la línea editorial de dicho órgano de prensa (Parra, 1969: 65), lo cual determinó un cambio de orientación respecto de la demanda de una jornada laboral reducida. César Lévano (1967: 27), nieto de Manuel e hijo de Delfín, destaca de aquel: "Ese periódico [*La Protesta*, es] el que hizo de la lucha por las ocho horas y por la organización sindical un movimiento homogéneo, claro en el propósito reivindicatorio y combativo".

No sólo a través de las denuncias, noticias y orientaciones dirigidas a los obreros para conseguir esa demanda. También, a través del apoyo que dio a los conflictos más importantes de la época, como por ejemplo, la primera huelga general de Perú desarrollada en abril de 1911, en solidaridad con los textiles de Vitarte -quienes pedían, entre otros reclamos, la reducción de la jornada laboral de trece a diez horas y la supresión del turno nocturno. Como consecuencia de esta lucha victoriosa, en mayo se organizó la Unificación Obrera Textil de Vitarte (Pereda Torres, 1982: 175-182) y en noviembre, la Unificación Proletaria Textil de Santa Catalina.

La Protesta también "prestó su concurso" a la constitución del Comité de Propaganda Sindical, un "comité de preparación" integrado por un grupo de obreros e intelectuales, que se proponía "llevar a cabo la organización obrera en asociaciones gremiales de resistencia" (*La Protesta*, junio de 1911). El 16 de junio, lanzó un manifiesto-circular en el que convocaba a los trabajadores a pelear y

agruparse en pos de "una organización mejor que la actual de la sociedad humana". El programa incluía así reivindicaciones de largo y corto aliento, siendo una de las reformas enunciadas "la reducción a ocho de las horas de labor" (Lévano, 1967: 28-29).

Mientras tanto, durante esos años, los actos por el 1° de mayo sirvieron como un canal adicional de difusión de los ideales defendidos por el anarco-sindicalismo, así como para que "la reivindicación de la jornada de las ocho horas se vaya tornando alcanzable" (Zubieta, 2019).

Un importante paso dado en el proceso abierto fue sin dudas la organización de la Federación Obrera Regional Peruana (FORP) en septiembre de 1912 por la iniciativa de la Sociedad de Galleteros y Anexos (*La Protesta*, octubre de 1912). Además de esta, integraron a la regional, la Federación de Electricistas, el Gremio Liberal de Empleados (mozos de hoteles), la FOPEP y las unificaciones textiles de Vitarte y Santa Catalina (Lévano, D., 1933: 3). Sin definirse abiertamente por el anarquismo, adoptaba sus postulados como acuerdos ideológicos: el apoliticismo, el apoyo muto, la educación racional y científica y el internacionalismo (*La Protesta*, 01/05/1913). La FORP tendrá una "decisiva participación" en aquella que fue la "primera piedra por las ocho horas" en Perú (Pereda Torres, 1982: 192 y 199).

En diciembre de 1912, los sindicatos del puerto del Callao, realizaron tres asambleas en las que deliberaron acerca de la importante lucha que estaban a punto de dar. En ellas, se discutió y acordó un pliego de demandas, que incluía jornada de ocho horas, aumento de salario, auxilio y reglamento en los accidentes de trabajo. Pero la presencia en la primera reunión de los delegados de la CAUU, "que con [...] su reconocida sumisión a todos los gobiernos, trataron de desviar la acción directa hacia el manoseado y estéril recurso de memoriales y comisiones ante el Gobierno" motivó la reacción de los anarquistas, representados por la FORP y La Protesta, quienes promovieron, a través de la presentación de varias mociones aprobadas por el pleno de los trabajadores, dos principios básicos del anarco-sindicalismo: el apoliticismo y la acción directa (Lévano, 1933; 4-5; Martínez de la Torre, S/F: 46-47). El otro elemento que

caracterizó la participación libertaria, tuvo que ver con su propuesta, hecha también acuerdo, de fortalecer la lucha de los jornaleros con la solidaridad de clase. Las palabras de Delfín Lévano justificándola revelan un discurso diferente al sostenido por la prensa peruana de comienzos de siglo recordemos, las ocho horas como medio:

> el grupo La Protesta no pretende plantear ahora mismo una lucha por nuestra emancipación total, porque ella sería muy dura y son escasas las posibilidades de triunfo, sino algo más sencillo, susceptible de lograrse, si los trabajadores se unen solidariamente. Propongo, pues, que todos los gremios representados en esta asamblea presente a sus explotadores pliegos de reclamos, cuyo primer punto debe ser el establecimiento de la jornada de 8 horas (Parra, 1969: 46).

Durante el paro general que se desarrolló en el Callao entre el 7 y el 9 de enero de 1913, los anarquistas se hicieron eco de la bandera levantada por Lévano. Pese a que no consiguieron extender la huelga a Lima, realizaron mitines en apoyo de los huelguistas (Pereda Torres, 1982: 194). *La Protesta* hizo lo propio, a través del largo artículo del delegado en gira de la Federación Obrera Regional Argentina, José Spagnoli, publicado la primera quincena de enero de 1913. En él, explica detalladamente por qué "la conquista de las 8 horas, es [...] la principal base de todas las conquistas que puede obtener el proletariado en sus luchas" y llama a los trabajadores chalacos a "la acción directa [...] para demostrar una vez más la superioridad de nuestros medios de lucha sobre los politiqueros de todos los matices". Sin embargo, este llamado no tuvo respuesta.

Mientras los libertarios buscaron proseguir y radicalizar el conflicto, la asamblea del 9 de enero aprobó la propuesta de un grupo de huelguistas más moderados de entrevistarse con el presidente Guillermo Billinghurst. En la entrevista, estos recibieron la promesa de un decreto (Parra, 1969: 54-57), sancionado el día siguiente, según el cual la jornada de ocho horas se convertía en ley para los trabajadores involucrados en "la descarga en el Muelle Dársena y en la bahía del Callao" (Resolución suprema, 10/01/1913). *La Protesta* realizó un balance crítico. Destacó que la huelga "bien pudo paralizar la vida económica de ambas ciudades [el Callao y Lima] y batir en sus reductos

a la clase privilegiada", pero falló dada la ausencia de "una organización gremial (con rumbo definido) y [...] con el conocimiento necesario de los métodos de acción directa". La conquista fue acotada: "no se consiguió las mejoras pedidas, ni el horario de ocho horas, que disfrutan sólo algunos gremios". "Al menos el triunfo moral es bastante halagador" sentenció, depositando sus esperanzas en las lecciones aprendidas por los obreros y la "misión, altamente redentora" de organización y educación que les correspondía a los "hombres libres" y "conscientes" (*La Protesta*, abril de 1913).

La acción directa anarquista fue también objeto de ataque por parte del gobierno. El Reglamento de Huelgas sancionado a fines de enero, aún cuando reconocía a esta como un derecho, establecía el arbitraje obligatorio entre capital y trabajo bajo supervisión estatal como mecanismo para evitar su desarrollo (*La Protesta*, 30/05/1913). Aunque esta medida coadyuvó a que el paro portuario no se extendiera a Lima, por ejemplo, entre el gremio de los panaderos (*La Protesta*, abril de 1913), el eco de los sucesos del Callao se propagó hacia el interior del país.

Primero, en mayo de 1913, entre los trabajadores petroleros de los yacimientos de Piura (Negritos, Talara, Lobitos y Lagunitos), quienes fueron a la huelga, pidiendo, entre otras mejoras, la jornada de ocho horas. Consiguieron una serie de reivindicaciones, pero no la reducción de la jornada de trabajo. Luego, la empresa de Negritos acabó por expulsar a sesenta activistas (Lévano, D., 1933: 10-11).

Más adelante, entre los braceros del valle algodonero de Huaura, en el departamento de Lima. 1916 acogió la propaganda anarquista procedente de la capital con la aparición de uniones de jornaleros en varias haciendas y una primera huelga a fines de agosto, en la que se pedía por las ocho horas y otras demandas, como ser aumento de salarios. Pocos días después, el movimiento se cobró la muerte de dos trabajadores. Las autoridades accedieron a todas las demandas, temiendo represalias de la masa obrera. Los hacendados se negaron a cumplir los acuerdos y finalmente "se recurre al Fallo Arbitral que sanciona la jornada de 8 horas de trabajo y un magro aumento del 10%". En 1917, ante la no aplicación del pliego acordado, se reinició la medida de fuerza, profundizándose la determinación de los hacendados

a no ceder. Así, la manifestación del 14 de junio encabezada por las mujeres del pueblo, concluyó con aquella que pasaría a ser conocida como la "masacre de Huacho" (Zubieta, 2017: 13-14).[2]

En Bolivia, la incorporación de las ocho horas como una demanda propia fue un proceso más complejo y dilatado, que se remonta a la década de 1910. El movimiento obrero se encontraba aún en surgimiento, proceso influenciado por una difusión relativamente tardía de las ideas del anarquismo y socialismo. Durante algunos años, estas dos corrientes rivalizarán con el mutualismo y coexistirán en el seno de las primeras organizaciones obreras, sin lograr ninguna de las dos imprimirles a estas una orientación o rumbo ideológico preciso.

En 1911 salía casualmente publicado un libro titulado *Problemas sociales* del periodista Julián Céspedes, en donde se compilan algunos artículos de su autoría publicados en *El Comercio* de La Paz. En el capítulo correspondiente a la "Legislación obrera", escrito en octubre de 1909, Céspedes advierte: "Tiempo es de reglamentar el trabajo del obrero señalándole un número determinado de horas para sus faenas cotidianas, á fin de evitar que en días no lejanos se produzcan esas luchas encarnizadas que constantemente se presentan en los pueblos del viejo mundo y en algunas naciones americanas". "Las legislaciones que sobre esta materia existen en varias naciones extranjeras" le sirven a Céspedes para reclamar al Poder Legislativo la reglamentación del trabajo del obrero, aunque después acaba argumentando sobre ese punto que en Bolivia "la jornada normal de diez horas de trabajo no es abrumadora, máxime si disponen de momentos de reposo más o menos prolongados [...] [y] la cesación

[2] El apoyo y solidaridad unió a estos movimientos de vuelta con Lima. En el caso del conflicto de los petroleros, el boicot practicado por la FORP, la Federación Obrera Marítima y Terrestre del Callao y *La Protesta* contra la casa Duncan Fox y Cía, permitió que los obreros despedidos le arrancaran a la empresa una importante indemnización con la que se financió la compra de una imprenta obsequiada a *La Protesta*. En relación a los sucesos de Huacho, los anarquistas limeños intervinieron en la defensa de los presos, organizaron veladas en homenaje a los mártires (*La Protesta*, julio de 1917), difundieron el conflicto y denunciaron la represión -en septiembre de 1917, sacaron un número especial de *La Protesta* de ocho páginas dedicado a la lucha de los jornaleros y posterior masacre.

del trabajo durante los días domingos y de fiesta", sin realizar ninguna propuesta (Céspedes, 1911: 135-136, 143).

Como en Perú, el reclamo por entonces ausente fue madurando en las conmemoraciones que año tras año se hicieron del 1° de Mayo, pero este "varió en su significación" de acuerdo a las diferentes etapas atravesadas por el naciente movimiento de trabajadores boliviano. La concepción que tenían de la "fiesta del trabajo" los artesanos y obreros organizados en las tradicionales asociaciones de socorros mutuos o en la Federación Obrera de La Paz (1908), no será la misma que la que tendrán de esa "jornada de protesta" los primeros anarquistas o socialistas nucleados, por ejemplo, en la Federación Obrera Internacional (FOI, 1912) o el Centro Obrero de Estudios Sociales (COES, 1914) (Lora, 1969: 224-229).

A partir de la segunda mitad de 1910, el reclamo de la jornada laboral de ocho horas comenzó a aparecer en los estatutos de algunas federaciones obreras, que se ubican temporal e ideológicamente en un momento de transición entre esa "fase artesanal" del movimiento obrero y otra más políticamente activa. Este es el caso, por ejemplo, de la Federación de Artes Gráficas de La Paz -fundada por los trabajadores gráficos de esa ciudad en 1916. A pesar de la impronta mutualista dominante de su carta orgánica, en algunos artículos "asoma el afán de reglamentar el trabajo y la vida del sindicalizado y de la Federación", como cuando se propone "establecer el horario de trabajo, como máximum ocho horas diarias" (Lora, 1969: 33 y 36). En 1918, la Federación Obrera Internacional, con el apoyo del COES, fue reorganizada. En este segundo período, en el que se advierte un discurso y línea de acción más combativa que la de su anterior programa (*El Diario*, 05/06/1912), planteaba en los estatutos aprobados ese año "implantar una bien estudiada legislación obrera", lo que incluía como principio "reglamentar la ley de trabajo y su naturaleza, estimando las condiciones de sexo y edad como el salario y horario en las diversas tareas del trabajo [...] en especial la jornada de ocho horas" (Lora, 1969: 170-171).

No casualmente, entre 1918 y 1919 se produjeron una serie de conflictos entre los mineros y ferroviarios, que vienen a dar cuenta de la existencia de una nueva conciencia sobre este reclamo.

Los trabajadores del campamento de Llallagua conquistaron entre abril y mayo de 1918 las ocho horas (Querejazu, 1998: 109-110) y en diciembre, los obreros de las minas de cobre de Corocoro fueron a la huelga por el mismo motivo (Lora, 1969: 120), saliendo finalmente victoriosos en octubre de 1919 tras una nueva protesta (Rodríguez Ostria, 2014: 126).

Durante este último año se habría producido según Lora (1970: 375) "un verdadero sacudimiento social". El fin de la Primera Guerra Mundial impactó de forma negativa en la minería boliviana limitando temporalmente la exportación de estaño, a lo que se sumó el arribo de miles de obreros bolivianos desocupados, procedentes de las salitreras de Antofagasta y Tarapacá -cuya producción también se había visto afectada en el contexto de posguerra (Contreras, 2003: 266; González Miranda, Calderón Gajardo y Artaza Barrios: 2016). La tradición de lucha de esas tierras, convertía a los "pampinos" repatriados en elementos promotores de la insubordinación y "peligrosos para la estabilidad" (*El Diario*, 28/03/1919). Así, Uncía y Huanuni fueron el escenario de importantes luchas por las ocho horas.

Uncía, por la masividad (*La Protesta* de Buenos Aires habla de "6000 obreros abandonando al unísono las galerías subterráneas, talleres y cuadros") y el carácter que tomó "la primera huelga violenta que registra la historia obrera regional" desarrollada entre el 5 y 9 de octubre (dejando como saldo, entre tres y diez muertos, según diferentes versiones), capaz de ser sólo contenida con la movilización militar de 600 soldados (*La Protesta*¸ 26/10/1919). El eco de estos episodios llegó hasta el parlamento. El 10 de octubre "la Cámara de Diputados estima justo y conveniente a los intereses del país [...] que se adopte una política inspirada en los siguientes principios", entre los que se incluía "obtener la limitación de la jornada normal de trabajo en las minas, ferrocarriles e industrias, a ocho horas durante el día". Al día siguiente, era presentado un proyecto de ley que, textualmente, recogía esa inquietud (República de Bolivia, 1919: 216 y 226-227). Un amplio informe de las causas, desarrollo y consecuencias de la huelga fue presentado el 4 noviembre de 1919 en ambas cámaras por una comisión

investigadora enviada por el propio gobierno al campamento minero (República de Bolivia, 1920b: 252-273; República de Bolivia, 1920c: 230-250). En las conclusiones, proponía iguales medidas de legislación laboral que las sugeridas en octubre por los diputados.

Huanuni, en cambio, por la conquista conseguida a comienzos de diciembre para los obreros de la empresa de Simón Patiño en ese distrito minero. "Después de una amplia labor, se llegó a conseguir la rebaja de la jornada de trabajo, la revisión y aumento proporcional de salarios, la indemnización por accidentes de trabajo" (*El Diario*, 10/12/1919). Por esos días, los empleados de la seccional Chile del Ferrocarril de Antofagasta a Bolivia entraron en huelga. Los bolivianos, solidarios con los chilenos, pero también, siguiendo el ejemplo de los mineros, se plegaron a ella. El conflicto acabó por resolverse en el primer país, pero persistió en el segundo. El 23 de diciembre los trabajadores de la seccional boliviana, presentaron a la Bolivia Railway Company un pliego de peticiones, donde pedían "el establecimiento general de la jornada máxima de ocho horas", la que consiguieron como parte de los acuerdos suscriptos en febrero de 1920 para los empleados "de telégrafo y movimiento" (Pliego de peticiones del personal de empleados y obreros, 1920).

Hacia mediados de 1920, Bautista Saavedra, líder del Partido Republicano, tras encabezar un golpe de Estado, asumió el poder al frente de una junta de gobierno -luego, a partir de enero de 1921, lo hará como presidente electo. Mientras tanto, proseguían los conflictos en los asientos mineros de Potosí y Oruro, resueltos en este último departamento con un importante acuerdo, el "contrato laboral". Este otorgaba a los trabajadores de las cuatro principales empresas una serie de mejoras, entre ellas, la jornada laboral efectiva de siete horas, con permanencia de nueve horas y media en el lugar de trabajo -lo que incluía el tiempo de descanso y almuerzo (Smale, 2010: 91-95).

Inicialmente, el gobierno "populista" de Saavedra buscó contener la conflictividad social con aquello que, desde hacía un tiempo, venían reclamando periodistas, parlamentarios y comisionados: legislación. El 29 de septiembre de 1920, como Billinghurst en Perú en 1913, reglamentó mediante decreto supremo el derecho de huelga,

limitado en los hechos justamente por la nueva normativa (Decreto supremo, 29/09/1920). El 7 de noviembre de 1921, el mismo día en que se iniciaban las sesiones extraordinarias del parlamento, presentó una batería de leyes sociales, que opositores y prensa no tardaron en calificar como “leyes bolsheviques” (Barcelli, 1956: 105).

El primer proyecto de ley presentado establecía en ocho horas “la jornada de trabajo para obreros ocupados en minas, ferrocarriles, tranvías, industrias de explotación, manufacturas, cervecerías, panaderías, destilación de alcoholes, tenerías, elaboración de materiales de construcción, etc., etc.” (República de Bolivia, 1922: 2-3). Esta ley siguió un largo camino en las comisiones de la cámara de Diputados y luego de Senadores, para ser recién sancionada el 21 de noviembre de 1924. Sin embargo, entre 1923 y 1924, fue despojada -seguramente a causa de la presión de la oposición- de ese carácter amplio que con el que había sido concebida, siendo que la nueva disposición vigente establecía la jornada de ocho horas sólo para “los empleados de comercio y otras industrias” (Ley, 21/11/1924). Según Lora (1970: 361-362), “a medida que se acentuó la movilización de los diferentes sectores obreros, su alcance se fue ampliando”, pero sin beneficiarlos directamente, ya que fue el grupo de los empleados aquel contemplado en las leyes interpretativas subsiguientes -no los obreros que percibían un jornal o salario.[3]

De un lado, existía entonces una gran masa de población obrera que quedaba por fuera de la cobertura legal. Y del otro, en el caso de los trabajadores que sí estaban amparados por ella, sucedía muchas veces que la normativa- demasiado específica en algunos puntos, demasiado vaga en otros- era incumplida por una patronal, que al final de cuentas, era quien tenía la última palabra en su aplicación (*Bandera Roja*, 22/11/1926).

[3] A saber: "empleados de mina y [...] de oficina sujetos a sueldo mensual en las empresas ferroviarias dependientes del Estado y [...] los que trabajan en empresas ferroviarias particulares" (Ley, 08/01/1925); "personas que trabajen en oficinas de cualesquiera ramos del comercio, industria, minas y ferrocarriles del Estado o particulares" (Decreto supremo, 16/03/1925); "trabajadores tranviarios sujetos a sueldo mensual y dedicados a la conducción de tranvías" (Ley, 18/11/1925) (Barrientos, 1932: 3 y 20).

Pocos meses antes de la sanción de la primera ley, un "corresponsal", el sastre Desiderio Osuna -integrante de La Antorcha, primer grupo libertario de Bolivia constituido en 1923- escribía para *El Libertario* de Buenos Aires, anticipando acertadamente el carácter fútil de la legislación en discusión:

> Aquí en Bolivia no existe la jornada de ocho horas. Por razones electorales, las cámaras parlamentarias, aparentan por preocuparse de su sanción, pero ello no pasará de un engaño más [...] Por lo demás, la experiencia nos indica que toda mejora que no sea el resultado de una conquista realizada directamente por los interesados, no se mantiene. Sólo aquello que es el resultado del esfuerzo y del sacrificio común, se defiende y se cuida con interesado celo (*El Libertario*, 20/02/1924).

Para los anarquistas bolivianos, "la consigna de las ocho horas de trabajo fue un motivo permanente de agitación" (Lehm y Rivera, 1988: 29), de ahí "el mérito de haber logrado" como les reconoce Lora que esta "se convirtiera […] en norma". Las acciones individuales, como "el verbo encendido" de otro sastre, Luciano Vértiz Blanco, durante el 1° de Mayo de 1921 en el Teatro Municipal (Lora, 1970: 357-358) antecedieron las instancias de intervención colectiva iniciadas por ellos a mediados de la década de 1920.

Entre 1924 y 1927, cuatro sindicatos clave (albañiles y constructores [1924], carpinteros, mecánicos y torneros [1925], sastres [1927]) fueron fundados o reorganizados, forjándose el núcleo a partir del cual se constituyó en agosto del último año, la Federación Obrera Local (FOL). A partir de este momento, los libertarios cumplirán un papel destacado en instalar la demanda de las ocho horas entre los artesanos y trabajadores de La Paz y organizarlos para luchar por ella.

En un informe que realiza el activista y periodista Rigoberto Rivera en septiembre de 1926, refiere a uno de esos gremios, la Unión Sindical de Trabajadores en Madera (USTM):

> En el curso del mes de septiembre, los componentes de esta organización obrera han llevado a cabo tres importantes asambleas que tenían por objeto preparar el ánimo de todos los asociados para una

> próxima campaña en pro de la jornada de ocho horas y la abolición del trabajo a contrato. Esta agitación continúa realizándose y puede anticiparse que se avecina una lucha contra el patronato por la conquista de esas mejoras (*La Correspondencia Sudamericana*, noviembre de 1926).

Como resultado de los esfuerzos de esta organización, junto con los de la Federación Obrera del Trabajo (FOT) -sucesora de la FOI- y del periódico obrero *Bandera Roja* agrega Lora (1969: 267), se conformó el Comité Pro-jornada de ocho horas, integrado por los sindicatos de "'Trabajadores en Madera', 'Unión de Zapateros', 'Federación de Artes Mecánicas', 'Sociedad de Panaderos', 'Industrias en Velas'" y las agrupaciones libertarias "'Centro Cultural Obrero', 'El Despertar' y el 'Grupo Brazo y Cerebro'" (*La Antorcha*, 21/01/1927). Todos los miércoles se encontraban en el local obrero ubicado en la calle Sajama número 1, lugar de reunión a partir del año siguiente de la FOL.

En su Boletín N°1, fechado en noviembre de 1926, se consignan las causas que motivaron su constitución, señalando una mezcla de condiciones locales e influencias externas. Entre las primeras, se menciona "la falta de trabajo y el excesivo horario de labores" y el incumplimiento de la ley de Saavedra, calificada como "una burla cruel a la clase trabajadora" habida cuenta que "hoy, al igual que antes de la sanción de dicha ley, se sigue trabajando diez, doce y hasta catorce horas". Asimismo, dice el Comité, "en todos los países civilizados del mundo como una lógica consecuencia de la desocupación de brazos y por la fuerte presión de la clase obrera organizada han implantado la ley de la jornada de ocho horas […] Hoy el proletariado […] va más allá e inicia la conquista de la jornada de seis horas". Al igual que en las luchas de 1913 en Perú, aparece en el manifiesto un fuerte discurso anti político, partidario de la acción directa:

> nada se puede esperar de las 'bondadosas' leyes sociales, [...] que en vez de mejorar nuestra situación la empeoran más, impidiéndonos el derecho de asociarnos, para encarar de manera directa las condiciones de mejoramiento que necesitamos [...] Trabajadores de los campos,

> minas, fábricas y talleres: lancémonos a la conquista de la jornada de ocho horas [...] Unámonos fuertes y solidariamente, porque solo unidos lograremos nuestro fin (*Bandera Roja*, 22/11/1926).

Esta sentida demanda llegó a las discusiones que se dieron los trabajadores en el Tercer Congreso Obrero, desarrollado en Oruro en abril de 1927. A pedido de la federación de albañiles, se aprobó como resolución la "efectivización de la jornada de ocho horas, prescrita por ley" (Lora, 1970: 25-27). Se sumaba así, un nuevo actor a esta lucha, los constructores, que en los años siguientes protagonizarán dos importantes huelgas en La Paz, una general (a mediados de 1928) (THOA, 1986: 51-53) y otra sectorial (en junio de 1929) (*El Diario*, 23, 25, 26 y 27/06/1929), en reclamo de "la jornada de ocho horas de trabajo en todo Bolivia, para toda labor" (*La Razón*, 23/06/1929). La represión, al cabo de unos meses, puso fin al primer conflicto, que se reabrió el año siguiente, consiguiendo los albañiles la intervención del Prefecto y la suscripción de un pliego, que al menos les otorgaba, entre otras mejoras, una jornada de nueve horas durante el invierno (*La Razón*, 26/06/1929). En este contexto de alta conflictividad, el gobierno de Hernando Siles continuó ampliando el alcance de la ley de noviembre de 1924, incluyendo por primera vez, además de los empleados, a los "trabajadores" de la Fábrica Nacional de Fósforos (Ley, 05/12/1928) y a los "sectores asalariados" de hoteles y cantinas (Ley, 20/03/1929) (Barrientos, 1932: 4).

Así las cosas, para finales de las décadas de 1910 en Perú y 1920 en Bolivia, aún había muchos trabajadores cuya jornada laboral excedía -ampliamente- las ocho horas. Lo que sí existía ahora, producto de esa experiencia acumulada, era una noción, ya no en abstracto, del significado de esas palabras y conocían, por haberlo recorrido, cuál era el camino para conseguir su conquista.

"Memorias de una gesta"

Enero de 1919 y febrero de 1930, marcan respectivamente en Perú y Bolivia, un importante mojón en ese recorrido transitado por el proletariado andino.

Se trató, en ambos casos, de contextos de desajuste y crisis económica, con causas y consecuencias diferentes. En el primero, la Primera Guerra Mundial y el boom exportador, que internamente provocó el encarecimiento de las subsistencias y el deterioro de las condiciones de trabajo urbanas y rurales. En el segundo, la crisis mundial de 1930 y la caída del precio y demanda internacional del estaño, que impactó a través de la paralización de la producción y altísimos niveles de desocupación y hambre.

Pese a las diferentes magnitudes que tuvieron estos procesos, los dos espacios, atravesaron períodos de gran movilización social -y también de organización sindical-, en los que el anarquismo peruano y boliviano vivieron sus respectivos momentos de auge. El primero, ya lo había iniciado en 1911 -extendiéndose hasta mediados de la década de 1920- y el segundo, lo hará precisamente a partir de esta fecha, en el período 1927-1932. Su intervención, como veremos, fue igualmente determinante en ambas regiones para lograr implantar la jornada de ocho horas.

En noviembre de 1918, la sanción en Perú de una ley que regulaba el trabajo de mujeres y niños, estableció una jornada de trabajo diferencial de ocho horas diarias y cuarenta y cinco semanales (Ley 2851, 25/11/1918). Esto provocó trastornos en la industria textil, ya que "como las mujeres tienen que laborar algunos materiales para otras secciones donde trabajan los hombres [...] estos se encuentran perjudicados [...] por no tener el material suficiente para sus trabajos. De allí que tanto mujeres como hombres [...] se preocupen de implantar la jornada de ocho horas" (*La Protesta*, diciembre de 1918). [4]

Algunos sindicatos libertarios de Lima recogieron esta preocupación y confluyeron en una convención obrera desarrollada entre el 5 y 10 de diciembre, en la que constituyeron la Federación Obrera Local -que venía a reemplazar a la inactiva FORP. En ella, se acordó una resolución de ocho puntos, cuyas primeras tres palabras

[4] Agradezco a Eduardo Pillaca Matos por haberme facilitado algunas de las fuentes primarias que serán citadas a continuación sobre los sucesos de diciembre de 1918 y enero de 1919 en Lima-El Callao.

eran, en todos los casos, "ocho horas de jornada", acompañadas de otras reivindicaciones que beneficiaban al conjunto de los trabajadores (fabriles, mineros, ferroviarios, marítimos y jornaleros), incluidos los yanaconas y campesinos (Pereda Torres, 1984: 48). Luis Barrientos Casos (1958: 152), protagonista de estos episodios, señala que al cierre del evento se nombraron comisiones de propaganda para todos los centros de trabajo del país y se preparó para el 11 de diciembre la realización de un mitin en el Parque Neptuno de Lima.

Un día después, el 12 de diciembre, en la asamblea de los trabajadores de Vitarte "fue leída una moción de los compañeros del hilado, presentada de antemano […] con motivo de la crisis del material de ésa sección, motivada por la ley del trabajo para los niños y mujeres". Luego de una "larga discusión", la moción "fue aprobada de la siguiente manera: 1° que la reglamentación de trabajo de 8 horas diarias, sea entendida para todos 2° que la nivelación de la tarea, sea, en todas las máquinas que trabajan al destajo, y por último, como 3° que el 30% [de aumento] que pedimos nos fijen sean para cualquier de los obreros que ganasen en cualquier determinado tiempo". La asamblea nombró una comisión que llevó el acuerdo a la gerencia, cuyo rechazo fue comunicado "ante el mayor número de obreros de esta fábrica" el 24 de diciembre. Mientras tanto, los trabajadores de El Inca habían entrado en huelga. Para el 27 de diciembre "todos los sentros (sic) de trabajo" textiles estaban "en el mismo movimiento, secundando los mismos ideales" (Libro de actas Unión Obrera Trabajadores de Vitarte, 12, 24 y 27/12/1918): jornada de ocho horas y aumento del 50% como forma de compensar las horas que dejarían de trabajar.

Los panaderos y los obreros curtidores, los otros dos gremios "propulsores de este grandioso despertar obrero" (*La Protesta*, 2° quincena de enero de 1919), se plegaron el 2 y 10 de enero de 1919 respectivamente (*La Crónica*, 04 y 11/01/1919). La rápida solidaridad y apoyo que ganaron los textiles en el mundo obrero de Lima y El Callao -y aún más allá, por ejemplo los petroleros de Zorritos y los fundidores de Casapalca- fue producto de su organización en comités de huelga (por lugar de trabajo y por rama

textil, germen de lo que a partir del 6 de enero sería el Comité Pro-Huelga General) y la difusión del paro y sus demandas a través de estos. Los militantes anarquistas asumieron puestos clave en esas tareas, por ejemplo, el joven textil Julio Portocarrero (Libro de actas Unión Obrera Trabajadores de Vitarte, 12, 24 y 27/12/1918; Blanchard, 1982: 151).

> Ante la indiferencia de los soberbios gerentes que no quieren atender el justo reclamo que solicitamos […] debemos responder con la acción colectiva de todos los trabajadores […] El PARO GENERAL proclamado por el gremio de tejedores con apoyo de los demás gremios organizados será el más alto exponente de la solidaridad de la clase trabajadora que se apresta, como un solo hombre, á defender las aspiraciones del pueblo (*La Crónica*, 13/01/1919).

A través de este manifiesto, se expresaban el Comité de huelguistas en favor del paro general, declarada por cuarenta y ocho horas a partir del 13 de enero. En los acuerdos tomados por la Asamblea General de Trabajadores el día 12, la solidaridad de clase trascendía las fronteras, al destacar la "actitud enérgica y viril de los obreros argentinos" y protestar por "la fuerza bruta del militarismo […] por derramar sangre de trabajadores" (*La Crónica*, 13/01/1919) en los eventos luego conocidos como la Semana Trágica de Buenos Aires, ocurridos en simultáneo a los de Lima.

La total paralización de Lima y El Callao, llegó a sentirse en los valles agrícolas circundantes. La "acción colectiva" de los huelguistas se manifestó con la violencia callejera. La prensa comercial contabilizó durante esos días varios tranvías apedreados, la destrucción de los focos del alumbrado público, el asalto a tiendas, la voladura de una línea férrea en El Callao e incluso, el ataque al cuartel del Arsenal de Guerra. La respuesta del Estado osciló, desde el primer momento, entre la represión policial y militar (con choques entre obreros y tropas, disolución de reuniones, detención de dirigentes, clausura de locales y del periódico *El Tiempo*) y el intento de solucionar el conflicto entre partes a través de la intervención del ministro de fomento, Dr. Vinelli (*La Crónica* y *El Comercio*, 14 y 15/01/1919).

El mismo 13 se sumó un nuevo actor al conflicto. La Federación de Estudiantes designó una comisión integrada por tres delegados -entre los que se encontraba Víctor Raúl Haya de la Torre- "para tratar de buscar una fórmula satisfactoria de arreglo de la situación, correspondiendo así a la invitación que el Comité Ejecutivo de los huelguistas hizo" el día anterior (*La Prensa*, 13/01/1919). Esa misma noche, en asamblea, luego de un "acalorado debate", "la mayoría [de los trabajadores] acordó declarar que el proceder de los estudiantes sería aceptado sólo en lo que se refiere a la solidarización de ideales y como amigables componedores; pero de ninguna manera como, árbitros, ni como directores del movimiento" (*La Prensa*, 14/01/1919).

El Comité huelguista, al frente de las negociaciones, instaló desde el 14 una asamblea permanente en el Parque Neptuno. Durante ese día, "no obstante el buen éxito obtenido por los panaderos después de especiales discusiones [...] se resisten a ir a sus labores en vista de la huelga general, pues sus compañeros tanto los tejedores como los demás miembros declarados en huelga no han tenido éxito en sus pretensiones". Mientras tanto, los textiles recibieron la propuesta de jornada de nueve horas (ocho horas más otra hora forzosa pagada proporcionalmente) sin aumento de salario (*La Crónica*, 15/01/1919). "Como el señor Ministro les recomendara que estudiasen debidamente el asunto, los huelguistas lo hicieron así en compañía de una Comisión de la Federación de Estudiantes" (*La Ley*, 15/01/1919). Estos retomaron la oferta patronal de las nueve horas, variando el porcentaje pagado a la hora adicional. "En la asamblea que tuvieron los trabajadores a raíz de estos sucesos, fue rechazada la anterior proposición, a pesar de los esfuerzos de los estudiantes allí presentes para hacerla aceptar" (*La Ley*, 15/01/1919).

Esta determinación que emanaba de la acción directa y la unidad obrera, y también, los propios miedos de la clase dominante -a la extensión de la huelga, a la repetición de la Semana Trágica porteña- les permitió a los trabajadores de Lima conquistar el 15 de enero, a través de un decreto firmado por el presidente Pardo y el ministro Vinelli, la jornada de ocho horas con el ajuste de salario correspondiente (Decreto, 15/01/1919). Nuevos conflictos se

iniciarán a partir de este momento en todo Perú, en reclamo de la implementación de la ley (Blanchard, 1982: 155-157). Se abría así, con este importante triunfo, una nueva etapa dentro de la que había sido una larga pero al final, victoriosa lucha.

En Bolivia, los sucesos de 1930 se dieron de forma diferente. La pelea por la jornada de ocho horas en La Paz, se inició en una reunión organizada por la FOL a fines de enero, convocada a raíz de las quejas "constantes" y "cotidianas" de los obreros. En ella "se afirmó la necesidad inaplazable de obtener salarios mayores, al mismo tiempo que la disminución de las horas de trabajo", surgiendo "la iniciativa de intentar un nuevo acuerdo con los patrones para […] que fuesen mejoradas sus condiciones de trabajo" (*Última Hora*, 10/02/1930). Así, acabó por reorganizarse el Comité Pro-Jornada de ocho horas, que aparecía adherido a esta federación.

Tras la reunión, el Comité difundió un manifiesto en el que explicitaba los motivos de la nueva lucha, vinculados a "nuestra mísera situación, que no puede ser ya peor, ni moral, ni materialmente. Somos todos absolutamente todos, asalariados y sentimos en iguales condiciones los puntazos del hambre y las humillaciones": los "trabajadores del campo, indígenas", de la ciudad, de las minas, del comercio. Asimismo, se consideraba como antes que las ocho horas de trabajo ayudarían a resolver el ahora acuciante problema de la desocupación. El ejemplo externo, era igualmente importante, reconociendo que "No somos los primeros en reclamar este mejoramiento […] Al contrario, somos los últimos". La forma de "conquistar esa ventaja" –lograda ya "por los compañeros nuestros" en Europa, Estados Unidos y la mayoría de los países de América Latina- era, como dijeran en 1926, a través de la acción directa, sin intermediarios de ninguna clase. "Para esta lucha reclamamos, antes que nada, honradez […] Queremos la alianza de todos los que viven del salario, para que sin redentores, que siempre resultaron falaces, sino por sus propias fuerzas, por la SOLIDARIDAD OBRERA, logren su mejoramiento […] Solamente así, empeñando nuestras fuerzas todos por igual nadie podrá traicionarnos como ya tantas veces ha sucedido". El Comité exigía el "esfuerzo grande y constante, hoy mañana y siempre", el "concurso

de todos, de hombres y mujeres trabajadores […] para obtener las OCHO HORAS DE TRABAJO" (Comité Pro-Jornada de ocho horas, Manifiesto: 1930).

Los patrones, también el Estado, se mantuvieron en silencio por dos semanas ante las "sugestiones" hechas tras la reunión por los diferentes gremios. Tal fue el caso, por ejemplo, de la USTM, cuyo pliego presentado a la gerencia de la Maestranza Americana, no fue respondido. Esta actitud de la patronal llevó la FOL a plantear un mitin para el lunes 10 de febrero a las 16 horas, para lo cual solicitaron los permisos correspondientes a la policía dos días antes (*Última Hora*, 10/02/1930). Todo anunciaba que la huelga general iba a ser declarada en el evento. Esa misma noche, la policía salió a la "caza de agitadores", clausurando locales, secuestrando material de propaganda y apresando a sesenta obreros. "El Sindicato de Obreros en Madera […] fue uno de los que sufrió las iras policiales" (*La Protesta*, 22/02/1930).

"El incidente ocurrido ayer [10 de enero] en la Barraca Americana, que cerró sus puertas a los comisionados", golpeando y despidiendo a un obrero agremiado en señal de desconocimiento de la personería del sindicato, determinó que el mitin pautado para la tarde, se produjera espontáneamente durante la mañana del 10 (*Última Hora*, 10/02/1930; *La Continental*, marzo de 1930). Varios grupos de obreros "bajaron" desde sus lugares de trabajo y los locales de la FOL y la federación socialista, la Federación Obrera del Trabajo (FOT)

> hacia el centro de la población y la avenida 16 de Julio, dando vivas al obrerismo, a la jornada de ocho horas, al aumento de salario, etc. y mueras a los capitalistas y a la 'explotación' del proletariado […] Los manifestantes, formando una masa de hombres cada vez mayor, a medida que se sumaban a ella los trabajadores que abandonando su trabajo en las distintas fábricas y casas industriales […] [remató] en la Plaza Alonso de Mendoza, donde se detuvo para que dirigieran la palabra a los huelguistas algunos obreros (*Última Hora*, 10/02/1930).

La improvisada manifestación fue seguida de cerca por un escuadrón de cien carabineros, debiéndose "lamentar […] algunos incidentes que […] no tienen la menor importancia". Según las estimaciones de la prensa comercial acabaron participando de ella unas cinco mil personas. La prensa anarquista de Buenos Aires dirá quince mil. "En la masa compacta que formaban […] se destacaban fuertemente los carteles rojos de los sindicatos, tras de los cuales se agrupaban […] sastres, matarifes, albañiles" (*Última Hora*, 10/02/1930).

En algún momento del día, probablemente por la tarde, se realizó una "asamblea general de todos los trabajadores" (*El Diario*, 11/02/1930), en la que se acordó un pliego petitorio compuesto de nueve puntos, presentado más tarde a las autoridades de La Paz y los patrones. En su introducción, el Comité de Huelga integrado por la FOL -en representación de dieciocho entidades- y la FOT, reiteraba algunos de los argumentos del manifiesto de enero y señalaba que agotadas "las vías legales y pacíficas […] el elemento trabajador se ha visto empujado a la huelga y a la protesta pública". La primera demanda con que se iniciaba el articulado era, en efecto, la jornada de ocho horas. Luego, le seguían otras reivindicaciones por cuestiones laborales básicas (salario mínimo, trabajo infantil, etc.) que daban cuenta de esas "condiciones de explotación sin precedente" referidas al inicio del pliego. También se incorporaron planteos de carácter político-sindical, como el reconocimiento de los delegados y garantías para los participantes de la huelga.

Asimismo, en la asamblea, retomando los planteos hechos ya en el mitin, se declaró la huelga general, con la perspectiva de mantenerla hasta tanto no se aprobasen los puntos del pliego presentado (*Última Hora*, 10/02/1930). En una comunicación dirigida a los estudiantes y periodistas durante el mismo día, en virtud de haber aceptado su ofrecimiento de mediar en el conflicto, quedaban consignadas todas las "casas patronales que deben arreglar el pliego de conclusiones". La variedad de industrias enunciadas (maderera, metalúrgica, construcción; alimentos y bebidas; textiles, calzados y cueros; cartones, velas y jabones) da una pauta de la masividad del movimiento (*La Razón*, 11/02/1930) -apoyado,

también, por otros sindicatos no mencionados en el oficio (la "Federación de Trabajadores de […] la Zona Norte […] y las mujeres del Mercado") (*Última Hora*, 10/02/1930).

La Protesta de Buenos Aires (22/02/1930), pocos días después, publicó una crónica de los hechos. Decía en ella: "La negativa a reconocer el Estado como árbitro en los conflictos entre trabajo y capital ha sido mantenida por nuestros compañeros y defendida en volantes callejeros que circularon durante la huelga". Pero, ¿realmente sucedió eso?

Ya desde el día 11 a la mañana, se instalaron las reuniones entre autoridades, estudiantes, periodistas y obreros, a las que a partir de la tarde, se sumarían los patrones. Si bien "el curioso cambio de frente" de aquellas, dispuestas ahora a "llegar a una solución que despejase el horizonte", era el resultado de la "grandiosa exteriorización del descontento colectivo" (*La Protesta*, 22/02/1930), los trabajadores perdieron, a partir de esa primera reunión, la pulseada.

En ella, se defendieron de las acusaciones vertidas por el Prefecto, planteando los móviles del mitin y negando haber cometido actos de violencia. "En todo momento […] hemos recomendado orden, cultura, corrección […] porque comprendemos que siempre hay elementos interesados en provocar situaciones difíciles dentro del orden público, con fines políticos. Y los obreros no queremos nada con la política". Al principio, hablaron de de mantener la huelga hasta que el pliego no fuese aceptado, pero el Prefecto planteó "que los obreros vuelvan al trabajo esta tarde misma" -cosa que en verdad ya habían hecho esa mañana, en la mayoría de las fábricas- para "iniciar la discusión del pliego de conclusiones". De parte de los trabajadores

> hubo una observación muy justa: si […] volvemos al trabajo incondicionalmente, nuestra actitud no habrá servido de nada. El poderío de los patronos se habrá afirmado definitivamente y los abusos continuarán, esta vez sin posibilidad de ser reprimidos. Pedimos entonces los obreros, si hemos de volver al trabajo, que los patronos se comprometan antes a aceptar, en principio, el pliego de conclusiones. Esa es la condición que ponemos (*Última Hora*, 11/02/1930).

Pero eran ellos quienes en verdad estaban actuando condicionados por el contexto represivo, habida cuenta de la amenaza de destierro de los presos y las tropas de caballería apostadas en los centros de trabajo *(La Razón*, 12/02/1930) y el local de la FOL. "Las persecuciones policiales hacían difícil todo esfuerzo para proseguir la huelga" (*La Continental*, marzo de 1930). A pesar de las garantías otorgadas por el Prefecto ante el gesto de buena voluntad de los obreros -se liberó a los presos y la policía prometió no entorpecer el desarrollo de las reuniones obreras *(La Razón*, 12/02/1930)-, sin huelga y movilización, la negociación entraba en el terreno del arbitraje y la conciliación impugnados por el ideario anarco-sindicalista. De hecho, así parecen haberlo interpretado los delegados de la FOL, quienes si bien integraron la comisión encargada de llevar adelante las discusiones en torno al pliego junto a Carlos Mendoza Mamani y Ezequiel Salvatierra de la FOT (*Última Hora*, 12/02/1930), en los registros que quedaron de las reuniones desarrolladas entre el 12 y el 16 de enero (las actas e informes publicadas por *El Diario* y *La Razón* de La Paz), no aparece su voz, como si se hubieran abstenido de participar en ellas.

La resolución del conflicto, no en la asamblea general obrera, sino en el salón de la Prefectura, diluyó la potencia inicial del movimiento. Los industriales se mostraron inicialmente contrarios a acceder al reclamo de las ocho horas, solicitando que se constituyeran comisiones de discusión diferentes para cada industria, pero el 14 de febrero acabaron cediendo. De forma general, se terminó acordando la reducción de la jornada de trabajo, que no quedó plasmada en legislación alguna. Así, la medida entró en vigencia una vez que fueron firmados los pliegos finales, discutidos -como querían los patrones- sectorialmente (*El Diario*, 25/02/1930, 13, 15 y 18/03/1930; *La Razón*, 20/02/1930, 18 y 20/03/1930). El acuerdo fue sólo favorable para unas pocas industrias (de bebidas, calzados y cueros) y fábricas puntuales, pues en el resto de ellas, la jornada de ocho horas fue aplicada con la rebaja proporcional de salario (Lora, 1970: 359-361). La institucionalización primero y su atomización después, sellaron la suerte de esta lucha.

El 18 de junio los camaradas de La Paz en una carta escrita al secretariado de la Asociación Continental Americana de Trabajadores, comentaban: “en esta ciudad todavía […] parece que tendremos que preparar una segunda huelga; los patrones han desconocido las órdenes impartidas por la Prefectura sobre las ocho horas; esto no nos amilana el espíritu; en este instante ha estallado la huelga en Oruro” (*La Protesta*, 28/06/1930). La batalla que dio y el arreglo conseguido por el movimiento obrero de La Paz, eran en sí mismos importantes. Pero, faltaba recorrer todavía un largo camino para lograr que las ocho horas sean para “todos absolutamente todos”.

Conclusión

Los trabajos escritos sobre el movimiento obrero en Perú y Bolivia, comparten un enfoque común. Han sido elaborados respetando las fronteras epistemológicas impuestas por el nacionalismo metodológico, lo que equivale a no considerar el carácter eminentemente internacional e internacionalista de su “objeto de estudio”. Existen, no obstante, otras formas posibles de abordar la historia de los trabajadores: salir del caso nacional y convertir la captura focalizada en una foto panorámica más amplia. Así, podremos ver que muchas de sus ideas y sus prácticas eran, en distintos lugares, más o menos las mismas -o al menos, bastante parecidas. También, nos encontraremos con contrastes, derivados de las particularidades locales. Pero la comparación, como dice Marc Bloch (1992), no es sólo un método de observación, supone asimismo una forma de razonamiento.

Del análisis comparado que hemos intentado hacer sobre las luchas y la conquista de la jornada laboral ocho horas en Perú y Bolivia, surgen similitudes y diferencias que nos permiten pensar y entender este proceso histórico de forma general y conectada con otros, como aquel que atañe a la configuración del movimiento obrero en los dos países. Asimismo, ayudan a comprender y ponderar, fase a fase, el protagonismo y la dinámica de actuación que tuvo en ellos el anarco-sindicalismo.

Como vimos, estudiar la génesis de ese reclamo en ambas regiones, implica detenerse sobre una lucha "importada" desde afuera, al comienzo, desconectada de la realidad local y los mecanismos a través de los cuales, progresivamente, las masas fueron haciendo suya la reivindicación de limitar las extenuantes jornadas de trabajo existentes en las fábricas, las minas y los campos. Los anarquistas, tal vez más en Perú que en Bolivia, tendrán una importante cuota de responsabilidad en este primer paso, dado durante las dos primeras décadas del siglo XX por el -aún en formación- proletariado peruano y boliviano.

Las claves, más allá de las diferencias, fueron las mismas en uno y otro lado. Los 1° de mayo conmemorados. Las herramientas organizativas y tácticas utilizadas por los trabajadores: el sindicato y la huelga. Las luchas ganadas y, también, las perdidas. Los mártires apropiados y propios.

Es interesante ver cómo el Estado interpretó bien, a su tiempo en cada caso, el carácter potencialmente peligroso de esta demanda. Así, las primeras legislaciones laborales, beneficiaron sólo a algunos grupos, en el afán de desactivar conflictos y estallidos sociales de envergadura. A la par, intentaron reglamentar y limitar el desarrollo de esa arma tan temida -la huelga- no olvidándose, cuando lo consideraron necesario, de usar la violencia para acallar el descontento obrero.

A partir de este proceso complejo, las ocho horas se convirtieron -como dice Lora- en una "bandera de combate" del movimiento de trabajadores de Perú y Bolivia. Faltaba ahora conquistarlas, que se hicieran realidad. Lo aprendido durante la etapa anterior demostraba que eso no sucedería, si no era a través de la organización y la lucha. Los anarquistas no harán más que reiterar ahora, como en los primeros conflictos, directrices comunes en torno al sindicato y la huelga: la unidad obrera y la solidaridad de clase, el apoliticismo y la acción directa. El contexto de posguerra en Perú, la crisis mundial en Bolivia, sirvieron para catalizar todo este derrotero en las jornadas de enero de 1919 y febrero de 1930. En ellas se dio, sino el último, un importante avance para lograr aquella conquista. Quizás las diferencias del resultado en una región y otra, tengan que ver con

cómo el movimiento obrero fue capaz de aplicar, en función la fortaleza propia y la debilidad del rival, esos principios rectores del ideario y la práctica del sindicalismo libertario.

De todas maneras, la letra escrita de la ley o el acuerdo sectorial, distó de ser, la mayoría de las veces, la realidad cotidiana de los trabajadores. El cumplimiento efectivo de la legislación o los convenios, fue otra lucha (en verdad, varias) que estos recurrentemente tuvieron que dar, pues el Estado y la patronal apostaron siempre que pudieron por no respetar las disposiciones relativas al bienestar obrero. En especial, las ocho horas, que representaban mucho más que un límite legal a la acumulación del capital. Condensaban todas las luchas libradas por el proletariado mundial, desde que fuera dicho por primera vez aquel viejo adagio, en pos de acabar con la explotación capitalista y emancipar a la humanidad.

Fuentes hemerográficas:

Bandera Roja, La Paz, 1926
El Comercio, Lima, 1919
El Diario, La Paz, 1912, 1919, 1929, 1930
El Hambriento, Lima, 1905-1906
El Libertario, Buenos Aires, 1924
La Antorcha, Buenos Aires, 1927
La Antorcha, Trujillo, 1907
La Aurora Social, Tupiza, 1906-1907
La Continental, Buenos Aires, 1930
La Correspondencia Sudamericana, Buenos Aires, 1926
La Crónica, Lima, 1919
La Ley, Lima, 1919
La Patria, Oruro, 1932
La Prensa, Lima, 1905, 1919
La Protesta, Buenos Aires, 1918, 1930.
La Protesta, Lima, 1911, 1912, 1913, 1919
La Razón, La Paz, 1929, 1930
Los Parias, Lima, 1904 y 1906
Redención, Lima, 1905
Última Hora, La Paz, 1930

Documentación legislativa:

República de Bolivia. 1919. "Proyectos de ley de la H. Cámara de Diputados. Legislatura ordinaria 1919". La Paz: Editorial La Paz.

República de Bolivia. 1920a. "Debate de la interpelación formulada en la Cámara de Senadores contra el Gabinete". La Paz: Litografía e Impr. "Moderna".

República de Bolivia. 1920b. "Proyectos e informes del H. Cámara de Senadores. Legislatura 1919", Tomos I y II. La Paz: Litografía e Impr. "Moderna".

República de Bolivia. 1920c. “Informes de comisiones de la H. Cámara de Diputados. Legislatura ordinaria de 1919”, La Paz: Editorial La Paz.

República de Bolivia. 1922. “Proyectos de ley de la H. Cámara de Diputados. Legislatura ordinaria y extraordinaria1921-1922”. La Paz: Litografía e Impr. “Moderna”.

Manifiestos, folletos y libros de actas:

1918. Libro de actas de la Unión Obrera Trabajadores de Vitarte. Lima.

1920. “Pliego de peticiones del personal de empleados y obreros de la sección boliviana del Ferrocarril de Antofagasta a Bolivia y de 'The Bolivia Railway Co.'. Respuesta de la administración y acta de acuerdos”. La Paz: Papelería e Impr. B.R.

Comité Pro-Jornada de ocho horas. 1930. “Manifiesto Por las ocho horas de trabajo”. La Paz.

FOPEP. 1905.”Estatutos y reglamentos”. Lima: S/N.

Lévano, Delfín. 1933. “Mi palabra. La jornada de ocho horas y el boicot de la casa Duncan Fox del Callao”. Lima: S/N.

Bibliografía:

Baldivieso, Pastor General. *Memorias Históricas de un Jubilado (Volumen 3)*. La Paz: Imp. Artística: 1926.

Barcelli, Agustín. 1956. *Medio siglo de luchas sindicales en Bolivia.* La Paz: S/N.

----------. 1979. Crónicas de las luchas obreras en el Perú. Historia del sindicalismo peruano. Lima: Cuadernos Sindicales.

Barrientos Casos, Luis Felipe. 1958. *Los tres sindicalismos.* Lima: Continente.

Barrientos, Joaquín (Comp.). 1932. *República de Bolivia. Código del trabajo. Leyes y reglamentos de protección al empleado y al obrero. Jurisprudencia concordada*. La Paz: Litografías e Imprentas Unidas.

Bauern, Stephan y Alfred Maylander. 1919. "The Road to the Eight-Hour Day". *Monthly Labor Review*, 2 (9): 41-65.

Blanchard, Peter. 1982. *The origins of the Peruvian Labor Movement, 1883-1919.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Bloch, Marc. 1992. "Por una historia comparada de las sociedades europeas" (1928). *Marc Bloch. Una historia viva*, compilado por Godoy, Gigi y Eduardo Hourcade. Buenos Aires: CEAL.

Calla Vargas, Julio. 2010. *La aplicación de la jornada laboral de ocho horas en la minería boliviana.* La Paz: CEDLA. Céspedes, Julián. 1911. Problemas sociales... pedagogía nacional, legislación obrera, alcoholismo, Porfirismo. La Paz: Impr. de *El Comercio* de Bolivia.

Contreras, Manuel. 1993. "Estaño, ferrocarriles y modernización, 1900-1930". *Los bolivianos en el tiempo: Cuadernos de historia*, compilado por Crespo Rodas, Alberto, José Crespo Fernández y María Luisa. La Paz: Universidad Andina Simón Bolívar, 275-286.

----------. 2003. "Bolivia, 1900-1939. Minería, ferrocarriles y educación". *La era de las exportaciones latinoamericanas: de fines del siglo XIX a principios del XX*, compilado por Cárdenas, Enrique et al. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Crespo, Luis. 1910. *Censo Municipal de la ciudad de La Paz.* La Paz: Taller Tip. Lit. José Miguel Gamarra.

Garland, Alexander. 1908. *Peru in 1906 and after. With a brief historical and geographical sketch.* Lima: La Industria printing office.

González Miranda, Sergio, Renato Calderón Gajardo y Pablo Artaza Barrios. 2016. "El fin del ciclo de expansión del salitre en Chile: la inflexión de 1919 como crisis estructural". Revista de Historia Industrial 65 (3): 83-110.

Haya de La Torre, Víctor Raúl. 1966. “La jornada de 8 horas” en *Apra.*

Kapsoli Escudero, Wilfredo. 1969. *Luchas obreras en el Perú por la jornada de las 8 horas (1900-1919)*. Lima: Centro de Estudiantes de Historia, UNMSM.

Kimber, Julie y Peter Love. 2007. *The Time of Their Lives: The Eight Hour Day and Working Life*. Melbourne: Australian Society for the Study of Labour History.

Klaren, Peter. 2004. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP.

Lehm, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui. 1988. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.

Lévano, César. 1961. “Memorias de una gesta”. *Caretas* 434: 34-36.

----------. 1967. *La verdadera historia de la jornada de las ocho horas en el Perú*. Lima: S/N.

----------. 2019. Las ocho horas: la historia real de una conquista exclusivamente obrera. Lima: Sinco Editores.

Lora, Guillermo. 1967. *Historia del movimiento obrero boliviano, 1848-1900*. La Paz: Los Amigos del Libro.

----------. 1969. *Historia del movimiento obrero boliviano, 1900-1923*. La Paz: Los Amigos del Libro.

----------. 1970. *Historia del movimiento obrero boliviano, 1923-1933*. La Paz: Los Amigos del Libro.

----------. 1980. *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Manzanilla, José Matías. 1905. Legislación del trabajo; proyectos formulados. Lima: Impr. de *El Comercio.*

Margarucci, Ivanna. 2018. “Apuntes sobre el movimiento anarquista en Bolivia y en Perú durante la primera mitad del largo siglo XX”. Ponencia presentada en el *56° Congreso Internacional de Americanistas de Salamanca*.

Martínez de la Torre, Ricardo. S/F. *El movimiento obrero peruano 1918-1919*. Lima: Ediciones Cronos.

Parra, Pedro. 1969. *El bautismo de fuego del proletariado peruano.* Lima: Editorial Horizonte.

Pereda Torres, Rolando. 1982. *Historia de las luchas sociales del movimiento obrero en el Perú Republicano (1858-1917).* Lima: EDIMSSA.

Pereda Torres, Rolando. 1984. *Haya de la Torre y la jornada de 8 horas.* Lima: EDIMSSA.

Querejazu Calvo, Roberto. 1998. *Llallagua: trono del "Rey del Estaño", Simón I. Patiño.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Rodríguez García, Huáscar. 2010. *La Choledad Antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912 – 1965).* Buenos Aires: Libros de Anarres.

Rodríguez Ostria, Gustavo. 2014. *Capitalismo, modernización y resistencia popular, 1825-1952.* La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.

Seoane Flores, Alfredo. 2015. "Hitos en la historia de la industria boliviana". *Tinkazos* 37: 65-85.

Smale, Robert. 2010. *"I Sweat the Flavor of Tin": Labor Activism in Early Twentieth-Century Bolivia*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

THOA (Taller de Historia Oral Andina). 1986. *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles (1908-1980).* La Paz: THOA-UMSA.

Walle, Paul. 1914. *Bolivia, its people and its resources, its railways, mines and rubber-forests.* Londres: T. Fisher Unwin.

Yepes del Castillo, Ernesto. 1972. *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista.* Lima: IEP.

Zubieta Nuñez, Filomeno. 2017. *Irene Salvador Grados. La huelga de 1917 en Huacho*. Huacho: Impr. Gráfica Imagen.

----------. 2019. “La conquista de la jornada de ocho horas de trabajo en el Perú. Una mirada retrospectiva”. *Investigaciones Sociales, Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales UNMSM* 41 (en prensa).

MANUEL GONZÁLEZ PRADA.

Preguntas, respuestas y propuestas sobre la cuestión indígena durante un cuarto de siglo del Perú contemporáneo, 1871-1906

Ivanna Margarucci

> "González Prada, que ya en uno de sus primeros discursos de agitador intelectual había dicho que formaban el verdadero Perú los millones de indios de los valles andinos, en el capítulo 'Nuestros indios' incluido en la última edición de Horas de Lucha, tiene juicios que lo señalan como el precursor de una nueva conciencia social […]"[1]

Sumilla: En este artículo, nos proponemos abordar la concepción de Manuel González Prada sobre la cuestión indígena, analizando a través de la historia, la teoría y la literatura, las obras en las que se ha referido a ese tema durante su trayectoria intelectual.

Palabras claves: Indígena, Perú, intelectual, literatura, anarquismo.

Introducción

¿Cómo definir a Manuel González Prada? ¿Fue un literato y un político? ¿O un hombre de letras subsidiariamente involucrado en política?

¿En qué corriente literaria ubicar al escritor? ¿Qué género interpretaba mejor, la poesía o el ensayo? ¿Cuál fue su estilo singular? ¿Fue uno, varios? ¿Cómo analizar la evolución de su pensamiento y acción, del "radical-positivismo" al "radical-anarquismo"? ¿En qué fuentes se basó? ¿Qué pensaba sobre el rol de los intelectuales y su relación con las masas?

Antes que preguntas, muchos autores han tenido respuestas y ubicado a González Prada dentro de una u otra categoría, géneros e

[1] Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928], p. 29.

ideologías. Así, para algunos, este habría sido el precursor o padre del "indigenismo" en Perú.[2]

El punto de partida de este trabajo es la constatación de que su producción literaria, adscripción política y concepción sobre los intelectuales desborda cualquier intento de clasificación que se quiera hacer de él. Rotularlo como "indigenista", oscurece y simplifica, resuelve con una sola palabra, al verdadero González Prada. Un intelectual ante todo comprometido, con la época, la realidad política y social que le tocó vivir, lo que explica su preocupación insistente más no excluyente, por la situación de los indios de la sierra y la selva peruana.

El interrogante que surge entonces alude a las razones por las cuales la cuestión indígena captó su atención. ¿Por qué se expresó sobre ella en más de una oportunidad, con el verso y la prosa, en cada una de las etapas de su trayectoria ideológica? Quizás en el análisis de su obra sobre el tema del indio, sea posible responder esa pregunta y visibilizar todas las dimensiones que nos ofrece este personaje multifacético, determinante en la historia del pensamiento crítico peruano.

Manuel González Prada y el indio en cuatro actos

Casi toda la producción literaria de Manuel González Prada nos llega en diferentes variantes del verso y la prosa. Sus incursiones en la dramaturgia son escasas y poco conocidas. No obstante, el drama, como elemento que define al género teatral brota de cada estrofa o párrafo que ha escrito. Su intensidad lógicamente cambia, aumenta o disminuye, según el contexto: el momento ideológico del autor, el género y la temática escogida, la potencial audiencia. Aún así, como regla general, podría decirse que el drama nunca desapareció de su obra, ya que con él esperaba sacar del "adormecimiento" a sus lectores.

[2] Cometta Mazoni, Aída, *El indio en la novela de América*, Buenos Aires: Futuro, 1960, pp. 16-17.

¿Por qué no pensar entonces la serie de trabajos en los que Prada aborda la situación del indio, como distintos actos dentro de una obra teatral? Concebirlos así, permite ver el diálogo entre esas producciones -sus similitudes y diferencias, sus contradicciones y limitaciones-, bajo una perspectiva compleja y global, que problematiza el intento de nominar el rico pensamiento pradiano en una palabra y fragmentar su obra ya bastante dispersa.

Dicha conexión intertextual, no surge de la nada; es el emergente del devenir intelectual transitado por el pensador, tan artístico, como político-ideológico. Es decir, es un proceso que remite a una historia, del mismo modo que el conjunto de varios actos componen una obra de teatro.

La particularidad del camino de "descubrimiento del indio" emprendido por González Prada no escapa a la evolución de su obra e ideario. En cada acto de la representación teatral, este se transforma y radicaliza con respecto al anterior, teniendo motivos y planteando preguntas, respuestas y propuestas nuevas acerca de ese prójimo que de tan distante, se convertirá de a poco en uno cercano y redimensionado: el indio peruano.

Primer acto. Baladas peruanas

Manuel González Prada nació en Lima el 5 de enero de 1844 en el seno de una familia de la oligarquía limeña, católica y conservadora.

El período 1844-1879 corresponde a los años de su formación, primero en el Colegio de San Carlos y luego de forma autodidacta. En él, Prada se desarrolló y afirmó como escritor, realizando traducciones y escribiendo piezas de distinto género. Pese a no haber publicado ningún libro, se convirtió en un poeta reconocido. Pronto, afloró en él, el anticlericalismo que lo caracterizará toda su vida, a la vez que se acercó, tímidamente, al pensamiento liberal.

Entre 1871 y 1879 se radicó en la hacienda familiar *Tútume*, ubicada en la provincia del Cañete, al sur de Lima. Allí, se dedicó a actividades agrícolas -crió gusanos de seda y experimentó con el almidón de yuca-. Su mejor compañía fueron los autores que siguió

leyendo y traduciendo: "Hugo, Goethe, Schiller, Heine, Gracián, Quevedo, Omar Khayam […]"[3] También las poblaciones locales. Así, el hombre de ciudad, se encontró, de cerca, con los indígenas. Un contacto que fue físico e intelectual, pues descubrió al Inca Garcilaso, una influencia literaria directa en las baladas que habrá de componer en la hacienda.[4]

Estos poemas, aproximadamente cuarenta y cinco, luego compilados y publicados en 1935 de forma póstuma[5] por Luis Alberto Sánchez bajo el nombre de *Baladas peruanas,* siguen una lógica dialéctica y "traza[n] un universo dividido en dos grandes momentos: de un lado el mundo de los incas-indios y, de otro, el mundo de los españoles-blancos".[6] No hay mestizos en ellas.

En relación al primero, las baladas remiten a los tiempos prehispánicos, lo que incluye la cosmogonía -el caos y el origen de la naturaleza y de las cosas- y la sociedad incaica. González Prada destaca ciertos aspectos del incario, "la paz, venturas y bienes" ("Los Tres"), el poderío militar y los desarrollos "tecnológicos" ("El puente de Apurimac" o "El acueducto de Supe"), pero alude también a los excesos de las autoridades, el Inca o los curacas, sobre los *hatun-runa* ("La Piedra Cansada"). Es decir, presenta una lectura matizada sobre el Imperio Inca, atravesado por el poder y el conflicto, de un lado, y el sufrimiento de las poblaciones indígenas sometidas, del otro, alejada de la mirada idealizada del Inca Garcilaso.

---

[3] Oviedo, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana. 2. Del Romanticismo al Modernismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997., p. 271.

[4] Blass Rivarola, Benjamín, "El indio en la poesía peruana. A propósito de las Baladas peruanas de Manuel González Prada" en *Palabra en Libertad*, Lima, año 4, nro. 4, 2000, pp. 49-54.

[5] Cometta Mazoni sostiene que gran parte de la colección de poemas fue reproducido en el momento de su composición en *El Correo de Perú.* Blass Rivarola, luego de revisar los ejemplares de 1871-1872, refuta a la autora y señala que sólo dos de ellos ("El Mitayo" y "Canción de la India") fueron publicados en vida del autor. Cometta Mazoni, *op. cit*., p. 17; Blass Rivarola, *op. cit*, pp. 45-46.

[6] Espino Relucé, Gonzalo, "Manuel González Prada, poesía y poesía indigenista" en Ward, Thomas, ed., *"El porvenir nos debe una victoria". La insólita modernidad de Manuel González Prada*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, p. 297 y ss.

La "república de los blancos" es un mundo sin grises para los indios. Los elementos dominantes de la conquista y la colonia -la codicia, causa de la crueldad y violencia de los españoles- aunque resistidos a través de la acción y la palabra, terminan siendo aceptados por los originarios ("La llegada de Pizarro", "La Cena de Atahualpa", "La sombra de Huáscar", "Caridad de Valverde", "Gonzalo Pizarro", "La india", "La cadena de Huáscar"). La república no los libra del sufrimiento, sino que es su mejor cimentadora ("El Chasqui", "El Mitayo", "Canción de la India"), aún cuando existe la posibilidad de liberación ("Túpac Amaru", "Los Tres").

La apuesta de González Prada durante este período formativo no es sólo estética. Se trata de "una poesía que se mueve entre lo que dice y la forma como se dice; construyendo un equilibrio entre la forma poética y el referente: elabora una dialéctica de la unidad por el tono de la denuncia y la innovación poética".[7] En la forma literaria que adopta la obra, se vislumbra su intencionalidad política.

De origen medieval, la balada fue recuperada a fines del siglo XVIII por los románticos británicos y alemanes -los mismos leídos y citados por González Prada (Walter Scott o Heinrich Heine, por ejemplo)-, como vehículo de expresión de las emociones colectivas de su comunidad, el "nosotros" o ethos nacional en proceso de construcción. Su estructura es breve, capaz de condensar una historia dedicada a la leyenda o a un tema histórico. Prada destaca de ella el "elemento dramático", como ventana al pasado, así como el "objetivismo" y la "frialdad marmórea" en oposición al subjetivismo romántico.[8]

Sus baladas sobre Perú y otros temas siguen esas reglas "rechazan tanto el descriptivismo como el arrebato lírico y la exaltación del yo. La emoción pasa por la identificación del lector con las víctimas puestas en escena y estriba en la expresión

[7] *Ibid.*, p. 296.
[8] González Prada, Manuel, "Conferencia en el Ateneo de Lima" (1886) en Sobrevilla, Manuel, comp., *Manuel González Prada. ¡Los jóvenes a la obra! Textos esenciales*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2009, pp. 226-227.

sumamente depurada, esencialista […] el uso constante del presente en los verbos actualiza […] los sucesos más lejanos […].[9]

¿Por qué utiliza e imita en estilo este género "importado"? ¿Por qué si escribe, no publica más que a cuenta gotas? Antes que ponderar el efecto generado por el mensaje de las *Baladas…* en otros escritores o la élite peruana[10], como defiende Luis Alberto Sánchez, Portocarrero sostiene una hipótesis diferente, capaz de contestar ambas preguntas.

Prada quiso "elaborar una épica nacional expresada en un género discursivo que a través de fragmentos le permitiera totalizar una visión de conjunto de la historia del Perú"[11] y así galvanizar la nación peruana. Pero la historia escrita era su misma negación. El foco puesto en la recurrencia de la injusticia sobre los indígenas y la necesidad de restituirles la humanidad negada, eran indicios claros que la sociedad contemporánea, aunque republicana, continuaba dividida por el hecho colonial. Criollos e indios en un abismal distanciamiento. El proyecto de Prada, como la propia nación peruana, resultaba una "ilusión sin fundamento". De ahí que el corpus de poemas luego titulado *Baladas peruanas*, tuviera que esperar más de cincuenta años para ser publicado y otros treinta para aparecer en Perú.[12]

Lo anterior no debe opacar la importancia de la obra. A partir de ella, Prada descubre al indígena: el contacto es físico e intelectual primero; luego social. Al mismo tiempo, este se mete en la literatura "nacional", para no irse de ella jamás.

---

[9] Tauzin Castellanos, Isabelle, "Prefacio" en González Prada, Manuel, *Baladas*, Lima: PUCP, 2004, p. 9.
[10] "Estudio preliminar" en Sobrevilla, *op. cit.*, p. 31 y Espino Relucé, *op. cit.*, p. 300.
[11] Portocarrero, Gonzalo, "El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de una tradición democrática en el Perú" en Ward, *op. cit*., p. 218.
[12] Después de la edición de 1935 en Chile, fueron publicados por primera vez en el Perú en 1966 (Ed. Biblioteca Universitaria) y 1969 (Ed. Universo). Tauzin Castellanos, *op. cit.*, p. 10.

Entre el verso y la prosa

Las *Baladas…* es el primer y único trabajo de Prada escrito en verso sobre el indio. Para denunciar la revelación que surge con ellas, la pluma del autor será espada desde la prosa. Con el ensayo primero y el periodismo de combate después, abrirá un derrotero intelectual de gran trascendencia para el campo literario y político peruano.

En Iberoamérica Prada es un ensayista precursor, tanto así que jamás se presentó a sí mismo como tal.[13]

No hay en la literatura especializada una definición acabada acerca de lo que se entiende por ensayo. "El ensayo es una meditación escrita en estilo literario; es la literatura de ideas y, muy a menudo, lleva la impronta personal del autor. Es prosa, pero no es ficción".[14] Más bien, lo que Skirius adelanta son una serie de características genéricas comúnmente aceptadas: la escritura en prosa, el carácter subjetivo del que se deriva el estilo literario y hasta "poético", cuyo género es la no ficción.

Dentro de este, la temática predilecta es "de interés humano"[15]: los problemas sociales y los cambios políticos, la realidad contemporánea. A través de esos tópicos, desarrollados en una extensión relativamente breve, con una estructura y lenguaje particular y un estilo personal, el ensayista busca dialogar, informar y persuadir a un público amplio. Debido a la carga subjetiva y el estilo que se confunde con literatura y poesía, el ensayo ostenta un carácter antiacadémico, sin fuentes ni notas al pie, para Ortega y Gasset "es la ciencia, menos la prueba explicita". De aquí, se derivan otras dos intenciones básicas del ensayista: confesarse y crear arte.[16] Por todo

[13] Delhom, Joël, "Manuel González Prada (1844-1918): del ensayo al panfleto" en *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, nro. 11, abril-junio 2012. Delhom, Joël, "Manuel González Prada (1844-1918): del ensayo al panfleto", en Pacarina del Sur [En línea], año 3, nro. 11, abril-junio 2012. Disponible en < http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/430-manuel-gonzalez-prada-1844-1918-del-ensayo-al-panfleto?>.

[14] Skirius, John (comp.), *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 9.

[15] *Ibid*., p. 13.

[16] *Ibid*., p. 10.

esto, se trata de un "género mixto, centauro de los géneros"[17], que combina arte y pensamiento, expresión estilística y trasmisión de ideas.

Merced a esta indeterminación y "mestizaje", el ensayo, en sus diferentes "sub-géneros"[18], se adecuó muy bien al literato creativo y al político acérrimo que convivieron en Manuel González Prada.

Segundo acto. Discurso en el Politeama

En "Discurso en el Politeama" de 1888, González Prada expone las conclusiones a las que había llegado en *Túmume*, reafirmadas por los resultados de un traumático episodio: la ocupación de las provincias peruanas de Tacna y Arica por parte de Chile, como desenlace de la Guerra del Pacífico (1879-1883). Tras ese resultado adverso, el escritor ya no podrá escindir producción intelectual y actividad política.

"¿Por qué se perdió la guerra?" es la pregunta que motiva el discurso leído por un niño, en una velada desarrollada en el Teatro Politeama de Lima para recaudar fondos destinados a l rescate de las provincias perdidas. Los culpables son dos: el pasado y el presente. La historia peruana, desde la colonia hasta el período independiente. La república, que carece de una nación y cuya sociedad atraviesa una profunda crisis moral y terminal -asimilada en otro artículo a un "organismo enfermo".[19]

La intervención se abre y se cierra, enfáticamente, con una serie de preguntas y exclamaciones. A través de oraciones y breves contundentes, un lenguaje sencillo y una voluntad de estilo propio, que recurre a referencias cultas -desde la historia local y europea hasta reflexiones sociológicas y filosóficas- combinadas con

[17] Reyes, Alfonso, *El deslinde: prolegómenos a la Teoría Literaria,* México: El Colegio de México, 1944, p. 41.
[18] Delhom defiende la idea del ensayo como "hiper-género", dentro del cual incluye distintas modalidades de escritura en prosa que comparten las características referidas.
[19] González Prada, "Propaganda i ataque" (1888) en Sobrevilla, *op. cit.*, p. 257.

adjetivaciones, comparaciones y metáforas del mundo natural, Prada expone sus ideas y críticas.

El problema de la nación lo obsesiona. La subordinación del indio -"siervo, sin libertad", leal a los intereses de los gamonales- y la fragmentación política causadas por esa "descendencia dejenerada i despilfarradora de la nobleza española", conviven en un Perú que son dos, antítesis de un sólido sustrato nacional. El diagnóstico es todavía más incisivo cuando precisa que "no forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i estranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera".[20] La imagen del Perú partido social y políticamente, se refuerza aquí por la división étnica y geográfica. González Prada localiza la futura nación peruana, ya no en los mestizos, ni en los extranjeros… sino en los indígenas.[21]

El mismo indio que desde hace trescientos años "rastrea en las capas inferiores de la civilización", lo que lo convierte en "un híbrido con los vicios del bárbaro i sin las virtudes del europeo […] una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora […]".[22]

¿Cuáles son las implicancias de lo dicho? No existirá el Perú "nación" hasta que la élite no procure su integración, pues los criollos no pueden ni podrán constituirla por sí mismos. Y sin nación, ni Tacna ni Arica volverán a ser parte del territorio peruano.

---

[20] González Prada, "Discurso en el Politeama" (1888) en *ibid.*, pp. 239-240.

[21] Esta interpretación no era por cierto novedosa. El puneño Juan Bustamante Dueñas, había planteado en 1867 que "la nación peruana no es la asociación de los individuos moradores de la costa del Perú […] la nación tiene pueblos numerosos en el interior, esos pueblos son de indios". También introdujo la cuestión por la "esclavitud" que pesaba sobre los indígenas, como pasado heredado de la colonia que sobrevivía a la república. *Los indios del Perú*, Lima: 1867, citado en Ossio, Juan, *Los indios del Perú*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1995, pp. 219-220. ¿Habrá González Prada leído al fundador de la "Sociedad Amiga de los Indios" y reflotado parte de su argumentación en el discurso?

[22] González Prada, 2009, *op. cit.*, p. 240.

Para el Prada del segundo período (1879-1891), el radical-positivista[23], integrar al indígena equivale ponerle fin a su condición servil e ignominiosa, civilizarlo, educarlo: "enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre […]".[24]

Imaginemos, impávida a la audiencia, la élite limeña y el propio presidente Cáceres[25], el "caudillo" del discurso, y a los lectores del periódico *La Luz Eléctrica*[26], parte de esa clase dominante a la que el autor quiere interpelar. Pero hay también en el mensaje otro interlocutor explícito: los escolares organizadores de la velada, la "generación que se levanta […] acusadora y juez de la jeneración que desciende", aquella que recibió la "herencia más triste"[27] y la que tendrá una difícil tarea, la "obra de reconstitución i venganza", para lo cual descarta contar con "los hombres del pasado: los troncos añosos i carcomidos […] Que vengan árboles nuevos […] ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!".[28]

Se manifiesta aquí, cuál era por entonces la concepción de González Prada sobre el rol de los intelectuales, como él, desarrollada en "Propaganda i ataque".

"Ardua tarea corresponde al escritor llamado a contrarrestar el influjo del mal político: su obra tiene que ser de propaganda i ataque. Tal vez no vivimos en condiciones de intentar l'acción colectiva, sino el esfuerzo individual i solitario, acaso no se requiere tanto el libro como el folleto, el periódico i la hoja suelta". Esa "fogosa propaganda" tiene un doble objetivo: destruir por arriba, "inferirse en la política para desacreditarla, disolverla i destruirla" e instruir e ilustrar por abajo, dar

[23] Hay en él una creencia en la evolución hacia el "estado positivo" y en la centralidad de la Ciencia, pero a diferencia del positivismo de Comte, no es conservador, sino que dicha evolución implica una transformación radical de la sociedad, siendo evolución equivalente a revolución.
[24] *Ibid.*
[25] Sobrevilla, *op. cit.*, p. 39.
[26] El discurso fue publicado primero en este periódico y compilado después, en 1894, en el libro *Pájinas Libres.*
[27] González Prada, 2009, *op. cit.*, p. 239.
[28] *Ibid.*, p. 240.

"continuas descargas eléctricas al organismo amenazado de parálisis […] herir i punzar a las multitudes […] por el jeneroso deseo de estimularlas para el bien i enardecer el coraje para l'acción".[29]

En efecto, en el Politeama, Manuel González Prada plantea acabar con el régimen y la política heredados de la colonia y "sacudir" a las élites liberales y a los jóvenes para regenerar la nación, a través de la integración del indio. ¿Lo logrará?

Tercer acto. Nuestros indios

Para 1904, González Prada sabía muy bien que ese propósito sería imposible de concretar. Los "años europeos", entre 1891 y 1898, explican mucho. La experiencia e influencias del viaje propiciaron un viraje hacia el anarquismo, la última estación ideológica de su vida. A su regreso abandonó el partido político que había fundado antes de partir, la Unión Nacional, reacio a operar un cambio en una dirección radical. Prada había perdido la fe en las élites como propulsoras de un cambio desde arriba.

Oviedo describe bien al Prada de este período:

> Hay un sentido apocalíptico en el arte, el pensamiento y la acción […] que lo impulsaba a creer que era justo el momento para forjar una nueva realidad humana y social sobre las cenizas […] del presente. Ser un opositor radical a la autoridad burguesa no le bastaba […] Se convirtió en libertario absoluto, enemigo de Dios, la Iglesia, el ejército, el poder político y el concepto mismo de patria. Fue el paradigma del voluntarismo revolucionario, inconmovible en su fe que la acción directa, inspirada por el pensamiento libre y científico, era el motor de los grandes cambios históricos.[30]

Se trata de una transformación política e ideológica, táctica y estratégica, estética y artística. Una reconversión que no fue abrupta, sino lenta y contradictoria. Por eso, en "Nuestros indios", perduran

[29] González Prada, "Propaganda i ataque" en Sobrevilla, *op. cit.*, pp. 257-261.
[30] Oviedo, *op. cit.*, p. 275.

elementos del literato y político de la etapa previa articulados con aspectos nuevos.

Estilísticamente, la obra no rompe con el "Discurso…". Mantiene la misma prosa, "activa, discursiva, didáctica", "elocuente antes que grandilocuente" -clara y concisa, armoniosa, que no cansa al lector- y "persuasiva". Mantiene el mismo "estilo apasionado y figuras imaginativas ásperas y rudas", cargado de arrebatos e invocaciones, adjetivos, metáforas y comparaciones.[31]

Además, presenta una estructura similar a sus otros ensayos.[32] En "Nuestros indios", introduce el tema principal, ya referido en el título, a través de diferentes disciplinas, en este caso, la sociología y la antropología decimonónicas. El autor discute con ellas: el concepto de raza, en su variante antropológica o histórica no existe; la categorización étnica es útil a los fines de la dominación de los más poderosos, dirá.

A partir de aquí, discurre ordenada y didácticamente sobre el problema del indio, concentrándose en la historia colonial y republicana, sin dejar de vincularla con un nivel de análisis más teórico. Al igual que en el "Discurso…", su preocupación no es esencialmente histórica: el escritor está más interesado en conectar los sucesos de la colonia con el presente, su Perú contemporáneo, punto de partida para proyectarse hacia el futuro.

Como en las *Baladas…*, González Prada ve en el móvil de la empresa colonial -la búsqueda de riquezas-, el origen de la crueldad de sus instituciones y la violencia de sus prácticas: "los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangre y lágrimas convertidas en oro"[33]. Las injusticias sobrevivieron al régimen.

Una constatación motiva una conclusión, aún implícita, y una pregunta, cuya respuesta hilvana todo el texto.

---

[31] Mead, Robert G., "González Prada: el prosista y el pensador" en Ward, *op. cit.*, pp. 59-61.
[32] *Ibid*, p. 60 y Chang-Rodríguez, Eugenio, "El Ensayo de Manuel González Prada" en *Revista Iberoamericana*, Vol. XLII, nro. 95, abril-junio 1976, pp. 246-247.
[33] González Prada, "Nuestros indios" (1904) en Sobrevilla, *op. cit.*, p. 194.

En la colonia y en la república aquellas medidas dispuestas por gobiernos y agrupaciones "indiófilas" para mejorar la situación de los indígenas y protegerlos, han sido además de hipócritas, ineficaces. Prada tiene la impresión que las raíces del problema del indio, ni su solución, son políticas, están en otro lado.

"Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española?" ¿Es mensurable la cantidad de sufrimiento? Sí. Las continuidades, serán, mucho más que las rupturas y estas últimas, de existir, tendrán un igual carácter pesimista. Contesta Prada y comienza a responderse a sí mismo, en verdad, a esclarecer a su público lector:

> Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzados y el reclutamiento […] Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas […][34]

A lo anterior, se suma la desigualdad jurídica de los indios, sin derechos y al margen de la ley, obra de la articulación de los distintos niveles del poder: el gobernador y el juez de paz, aliados con el hacendado. Por ello, el régimen político del Perú, no es democrático republicano, es "una gran mentira". A la descripción minuciosa del funcionamiento del gamonal, le sigue una conclusión que amplía la "tesis feudal" esbozada en el "Discurso…": "Las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia".[35]

Prada se concentra en los dominadores (el encomendero español, el "encastado nacional" y los europeos) y también en los dominados. Particularmente, en el grado de "civilización" de los indios -otro tema del "Discurso…"-, la que entiende no como desarrollo cultural, sino como el estado de moralidad alcanzado por una sociedad, en la que la "lucha del hombre contra el hombre [se ha transformado] en

[34] *Ibid*., pp. 195-196.
[35] *Ibid*., p. 197.

acuerdo mutuo para la vida" y reinan la "justicia, misericordia […] [y] benevolencia".[36] Aquí, la colonia pervive a través de la república en la degradación moral de los indígenas barbarizados, anclada en la servidumbre política impuesta por españoles primero y hacendados después. El autor introduce al Imperio Incaico como tercer período en la comparación y, al igual que las *Baladas…,* rescata dicha experiencia, contrastante en términos civilizatorios con la degeneración causada por los españoles, "fanatismo y aguardiente" mediante. Lejos de sostener la restauración del Incario, Prada se vale de una interesante operación intelectual e invierte el binomio civilización-barbarie asociado tradicionalmente a lo español y lo indio.

Como en su etapa positivista, Prada comienza defendiendo la idea que el indio es capaz de volver a abrazar la civilización a través de la educación. Pero se desdice, pues como solución única resulta insuficiente. Se distancia así del "Discurso…", concluyendo que las raíces del problema tampoco son culturales. El "abatimiento de la raza indígena" está fundado esencialmente en la cuestión de la "propiedad", sustrato de la división de la sociedad en "castas" -no clases- antagónicas.

> Donde las haciendas de las costas suman cuatro o cinco mil fanegadas, donde las estancias de la sierra miden treinta y hasta cincuenta leguas, la nación tiene que dividirse en señores y siervos […] Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social.[37]

De este modo, plantea un punto de inflexión la política peruana e inaugura una tradición que verá al problema del indio y la distribución de la tierra como uno solo. Lo retomarán hombres como José Carlos Mariátegui.

Hay en los tres últimos párrafos una gran fuerza, lograda con sentencias breves y eficaces y preguntas que llevan a la reflexión

[36] *Ibid.*
[37] *Ibid*, p. 200.

final. Su sustrato ideológico es el anarquismo, evidente en los términos de oprimidos y opresores, la cuestión de la violencia, el rechazo al principio de autoridad y la noción de auto-emancipación.

Arranca enunciando una falsa disyuntiva: "la condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores".[38] Falsa, ya que la primera alternativa no es válida ("el pecho de los Blancos/no se conmueve jamás"[39] había dicho en "El Mitayo"), la segunda sí. La violencia de los de arriba, del "patrón", del "soldado", del "montonero", admite una única respuesta: el escarmiento, la violencia de los de abajo.

Prada dialoga con un nuevo tipo de lector, ya no con las élites radicales de las que poco se puede esperar, sino con los intelectuales y algunos artesanos radicalizados -con los que se relacionará desde su alejamiento de la Unión Nacional. Les indica: "al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía".[40] La tarea actual deja de ser la regeneración e integración. Es hora de fomentar la emancipación autónoma de los indígenas, ¿como paso previo, tal vez, a la revolución? No lo dice.

En el cierre del último párrafo, la síntesis y la figura final reiteran la salida a la trampa de la continuidad: "en resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche".[41]

Para Mead, González Prada "no presenta un detallado programa constructivo ni sugiere soluciones específicas".[42] No aparece en estos párrafos un programa explícito, pero si la prescripción de los pasos a seguir. Pese al sesgo occidental y limitaciones de Prada -desconfía de

[38] *Ibid.*
[39] "El Mitayo" en González Prada, *op cit.*, 2013, p. 81.
[40] González Prada, "Nuestros Indios" en Sobrevilla, *op.cit.*, p. 201.
[41] *Ibid.*
[42] Mead, *op. cit.*, p. 62.

la capacidad revolucionaria del indígena y apuesta a la resistencia individual-, las soluciones que descarta y defiende se destacan en la trama argumentativa del texto, cuya escritura es el primer paso en la estrategia pradiana.

Por su forma ensayística y algunas líneas de continuidad temática, "Nuestros indios" remite al González Prada del pasado. Sin embargo, por su contenido global -en particular, las raíces del problema indígena y la naturaleza de su resolución, se emparenta más con la producción venidera.

Quizás, la tensión entre forma y contenido, emergente del propio proceso intelectual de Prada aún en transición, permita explicar el carácter inacabado e inédito del ensayo, el cual llamativamente quedó afuera de la primera edición de *Horas de Lucha* (1908) y fue publicado veinte años después de su redacción, en 1924, cuando su esposa Adriana Verneuil lo incluyó en la segunda edición del combativo libro.

Cuarto acto. Cuatro artículos periodísticos

Poco tiempo después, Manuel González Prada volvió a la carga, esta vez públicamente. Entre 1905 y 1906, aparecieron "Los verdaderos salvajes", "La cuestión indígena" y "El problema indígena" en el periódico anarquista limeño *Los Parias*.[43] "Autoridad Humana", fue editado en *Los Indios* de Lima, del Dr. Santiago Giraldo, uno de los precursores del indigenismo en Perú y fuente citada en "Nuestros indios" y el segundo artículo.

Según Delhom, una misma temática de crítica social emparenta a los ensayos y artículos de Prada publicados en la "prensa de combate". La intención del autor, la estructura y el estilo, los convierte en tipologías diferentes. Su preferencia por un formato u otro, se relaciona con las dos etapas literarias que transitó en el paso del positivismo radical al anarquismo y su inserción en un nuevo

[43] Colaboró en él, dirigiéndolo entre 1904 y 1906 y escribiendo más de un centenar de artículos hasta 1914.

contexto socio-político: el mundo de los trabajadores y artesanos libertarios, sus interlocutores en esta etapa.[44]

Los cuatro artículos plantean breve y fragmentariamente temas de actualidad sobre la cuestión indígena. Existe un diálogo fluido con los anteriores trabajos, aunque desde un estilo panfletario y polémico, surgen elementos nuevos, propios de un discurso más "de trinchera". Los recursos estilísticos que adornaban las obras de 1888 y 1904 desaparecen del lenguaje y son reemplazados por la sencillez y la agresividad. Prada apela al impacto y reacción emotiva del lector, más que a su persuasión y razonamiento.

El tema de "Los verdaderos salvajes" es la situación de explotación de los indígenas de de Madre de Dios, denunciada por el Comisario Montani en un folleto de reciente publicación. En la amazonia, la "tesis feudal" es igualmente aplicable dada la virtual presencia de un Gobierno que se apoya en los dominadores locales, metamorfoseados en corporaciones con nombre y apellido y fuerzas aún más "inhumanas" que las serranas: la compañía norteamericana de caucho "Inca Rubber", "una especie de feudo", y los caucheros, "una amalgama del corregidor y del negrero [que] esquilman inicuamente al peón, le esclavizan, le venden, y no sabemos si también le matan como al pobre salvaje cuando no quiere aceptar los beneficios de la civilización".[45]

González Prada vuelve a problematizar la antítesis civilización-barbarie y proponer su inversión entre colonia e Incario, proyectada aquí hasta el presente en los "emisarios y colonos […] [que] se muestran más salvajes que los Guarayos y los Campas".[46] Los primeros son bárbaros por sus métodos: querer civilizar con violencia, alcohol y religión a los indígenas; estos barbarizados por los efectos paradójicos de aquellos. El enemigo y acusado se convierte en primera persona del plural, un nosotros que "en vez de comunicar la civilización, nos hallamos en condiciones de

[44] Delhom, *op. cit.*
[45] González Prada, Manuel, "Los verdaderos salvajes" (1905) en *Prosa Menuda*, Buenos Aires: Imán, 1941, p. 112.
[46] *Ibid.*, pp. 112-113.

mendigarla".[47] Frente a ello, la inmigración de "gentes europeas" resulta un "derecho" en cuanto solución progresista, tendiente a la "humanización" de la población peruana mediante la "enseñanza de la verdad y la práctica de la justicia". Remata, como en sus ensayos, con la síntesis: "poblador de montañas, puéblate primero; civilizador de salvajes, civilízate tú mismo".[48]

Prada propone y también discute con los proyectos de las élites en el poder para resolver "La cuestión indígena". En ese texto, reacciona ante el documento lanzado por el "ministro de gobierno" del presidente José Pardo y Barreda (1904-1908) -¿su jefe de gabinete, Augusto Leguía?-, en el que reconocía la ineficacia de las medidas tomadas y sugería, a tono con la ideología civilista de la época[49], "iniciar una propaganda discreta" capaz de promover entre indios, patrones y gobernantes "relaciones más en armonía con la organización institucional" y "aplicar con sagacidad" medidas para modificar el carácter de las fiestas populares y combatir el alcoholismo.[50] Las expresiones del ministro de gobierno son ridiculizadas con una crítica muy aguda, que visibiliza la comunión de intereses existente, de un lado, entre gobierno, gamonales y curas, laneros y caciques; del otro, entre gobierno, finanzas públicas o privadas e impuestos sobre el alcohol.

Prada presenta a la cuestión del indio como una "serpiente de mar": en boca de todos, muy pocos la toman en serio. Para él, lejos de ser "una crisis provincial y pasajera" se trata de "un problema nacional y permanente", "una de las más graves cuestiones que agitan a la Humanidad".[51]

Su permanencia remite a la vieja idea de continuidad colonia-república, sobre la que vuelve. Prada insiste en denunciar la situación de la víctima, la "gran masa que no disfruta de leyes ni garantías,

[47] *Ibid*, p. 113.
[48] *Ibid.*
[49] Marcone, Mario. "Indígenas e inmigrantes durante la república aristocrática: población e ideología civilista" en *Histórica*, Vol. XIX, nro. 1, julio de 1995, pp. 73-93.
[50] González Prada, "La cuestión indígena" (1905) en 1941, *op. cit.*, p. 116.
[51] González Prada, "El problema indígena" (1906) en 1941, *op. cit.*, p. 156

aunque paga contribuciones y presta servicio militar: da mucho, y recibe nada o muy poco"[52] y la responsabilidad del victimario, el poder, sinónimo de hipocresía, crueldad, perpetuación de la servidumbre, sin importar el nivel en que se ubican los hombres que lo ejercen.

> Caciques y gamonales de la sierra oprimen y explotan al indio; pero los encubridores o cómplices de gamonales y caciques están en las Cámaras Legislativas, en los Tribunales de Justicia y en los salones de Palacio […] Hay mutualidad de servicios: el de arriba protege al de abajo y el de abajo sostiene al de arriba.[53]

La estrategia argumentativa de "Nuestros indios" construida sobre las relaciones pasado-presente, es reemplazada en los artículos por un análisis cuyo eje es el hoy, derivando en un cuestionamiento más profundo, más corrosivo.

Hay en ellos un mismo punto de partida: la solución no es ni será política, pues "los hombres públicos que fingen desvelarse más por el bien de sus desvalidos conciudadanos son los que menos piensan en combatir la ignorancia y la esclavitud del indio".[54]

"La autoridad humana", Teodomiro Gutiérrez Cuevas, Suprefecto de Chucuito, es la excepción que confirma la regla. Millares de indígenas lo defienden, hecho que despierta el interés de González Prada para contar su historia y reivindicarlo. Cumplir algunas de las leyes favorables a los indios, erigirse en "el padre de esa gran masa indefensa y explotada"[55], suscitó la enérgica reacción de los enemigos de sus amigos. Víctima de toda clase de ardides y atropellos, los parlamentarios del departamento de Puno promovieron su destitución del cargo, la que, pese a la reacción indígena, acabará por concretarse. Prada invita a reflexionar sobre los límites de la actuación política en defensa de "los pobres y los desheredados" y destaca el gesto indio: "lo que no pasa hoy de una queja sumisa o

[52] González Prada, "La autoridad humana" (1905-1906) en 1941, *op. cit.*, p. 129.
[53] González Prada, "El problema indígena" en 1941, *op. cit.*, p. 156.
[54] González Prada, "La cuestión indígena" en 1941, *op. cit.*, p. 118.
[55] González Prada, "La autoridad humana" en 1941, *op. cit*, p. 129

lamento humilde, puede convertirse en un grito de rebelión, no sólo para cambiar de autoridades secundarias, sino para conseguir una reivindicación social".[56]

Ese gesto es, en efecto, el camino que elige para enseñar a su público lector. Ya lo había anticipado en "Nuestros indios", sin que nadie lo leyera. Antes sugeriría tímidamente, lo que ahora explicitará sin censura:

> La revolución no será política […] Constitucionales y Demócratas, Civilistas y Liberales, todos pueden ir en la misma carreta para ser echados al mismo basurero. Aquí las revoluciones han sido (y seguirán siendo por mucho tiempo) guerras civiles entre conquistadores. Por eso, el indio que tenga un rifle y una provisión de cápsulas debe hacer tanto fuego sobre el soldado que viene a tomarle de leva como sobre el montonero que pretende arrastrarle a la revolución.[57]

Una propuesta refractaria a regenerar la nación e integrar al indígena, pues este proyecto, como anuncia González Prada en "La cuestión indígena" no era siquiera contemplado: "la cultura local y la tradición indígena tenían poco espacio y antes que una integración se buscaba la transformación de los pobladores de acuerdo a patrones y modelos europeos".[58]

El autor, replanteará su concepción sobre el rol de los intelectuales y mostrará su convicción respecto de la necesidad de una revolución que "viene desde arriba y es operada desde abajo". Por tanto, colectiva, donde la acción de las masas desborda la intervención de los intelectuales, neutralizando su pretendida superioridad[59]: fuego entre razas, ¿guerra de castas?, indios armados,

---

[56] *Ibid*. En la cita anticipa lo que terminaría sucediendo con Gutiérrez, convertido años después en el legendario Rumi-Maqui, que hizo estremecer el sur peruano liderando una rebelión indígena sofocada con la más sangrienta represión.
[57] González Prada, "El problema indígena" en 1941, *op. cit.*, p. 157.
[58] Marcone, *op. cit.*, p. 76.
[59] González Prada, Manuel. "El intelectual y el obrero" (1905) en Sobrevilla, *op. cit.*, pp. 290-291.

violencia, contra el poder político y el poder militar, ¿contra toda autoridad?

Aquella actuación desde las bases, apunta además a abandonar una vía reformista, para plantear la destrucción del Estado oligárquico, de los poderes en los que este se apoya y reconstruir una sociedad igualitaria, restituyendo a las clases oprimidas, como los indios, su papel histórico. Conclusión o el acto que concluye la obra: para acabar con la explotación indígena hay que terminar con el poder de los explotadores.

Cae el telón…

Como hemos visto, Manuel González Prada es una figura difícilmente clasificable. Podría decirse, sí, que es cambio. Busca romper con la tradición literaria y política heredada y también con la propia. Es debate. Discute con terceros y consigo mismo. Es muchas veces contradicción. El positivismo y el anarquismo conviven en él, débilmente articulados a través del radicalismo y la idea de revolución. Su pensamiento, se destaca hasta el día de hoy, no por ser coherente y sumiso, sino por su riqueza, que es permanente transformación y rebeldía.

Las obras de Prada en las que alude al tema del indio, sobre todo los dos "actos" del siglo XIX, fueron una importante influencia para la corriente indigenista, por entonces, en ciernes. Pero él fue mucho más que el padre de ese movimiento. Como dice Mariátegui fue un "agitador intelectual", que desde un lugar de distinción económica y cultural, a través de distintas herramientas discursivas e ideologías, se comprometió con la transformación de su Perú contemporáneo en un sentido renovador. Antes que nada, González Prada quiso romper con la herencia colonial que pesaba sobre la sociedad, la política y la cultura peruanas, jalonándolas e inmovilizándolas, como si se tratara de un ancla hacia el fondo del mar.

La atención puesta sobre la cuestión indígena surgió, en principio, a partir de una preocupación más amplia: la nación. Débil y frágil, Prada trató de apuntalarla elaborando un relato nacional, que

retomara e incluyera el pasado indígena. Fracasó. La redacción de esa historia le reveló la pervivencia de la colonia en la joven república y la inexistencia de una verdadera nación, constituida por el protagonista de sus baladas. Propuso entonces hacia el futuro: regenerar la nación a través de la integración del indio, pues concebía esos dos sustantivos como sinónimos. Pero volvió a fracasar: para la élite la nación era blanca, a lo sumo mestiza, y el indio un extranjero, al que se debía europeizar. Las sucesivas desilusiones no lo desanimaron, lo hicieron buscar nuevas alternativas -hecho que quizás explique su tardía identificación con el anarquismo.

A partir de allí, la nación dejará de ser el objeto de su preocupación y Prada pondrá el foco sobre el oprimido, el indio. La nueva consigna será devolverle el lugar que le correspondía en la historia y la sociedad peruana, a través del "levantamiento", la revolución, "para sacudir el yugo", el orden social y político oligárquico, que no ha cesado en explotar, oprimir y marginar a las poblaciones indígenas… y así "vengar las iniquidades de tres o cuatro siglos".[60]

Por eso, González Prada, más que el precursor del indigenismo, fue el "precursor de una nueva conciencia social" -dirá uno de sus discípulos-. Seguirán sus huellas, en los más variados temas y aspectos, otros: anarquistas, socialistas, nacionalistas. En la amplitud y complejidad de su pensamiento y acción, hallamos las raíces de este importante legado.

[60] González Prada, "La autoridad humana" en 1941, *op. cit*, p. 129.

Bibliografía

Blass Rivarola, Benjamín. "El indio en la poesía peruana. A propósito de las Baladas peruanas de Manuel González Prada", en *Palabra en Libertad*, Lima, año 4, nro. 4, 2000, pp. 42-66.

Chang-Rodríguez, Eugenio. "El Ensayo de Manuel González Prada", en *Revista Iberoamericana*, Vol. XLII, nro. 95, abril-junio 1976, pp. 239-249.

Cometta Mazoni, Aída. *El indio en la novela de América*, Buenos Aires: Futuro, 1960.

Delhom, Joël. "Manuel González Prada (1844-1918): del ensayo al panfleto", en *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, nro. 11, abril-junio 2012. Disponible en < http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/430-manuel-gonzalez-prada-1844-1918-del-ensayo-al-panfleto?>.

Espino Relucé, Gonzalo. "Manuel González Prada, poesía y poesía indigenista" en Ward, Thomas, ed., *"El porvenir nos debe una victoria". La insólita modernidad de Manuel González Prada*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, pp. 291-304.

González Prada, Manuel. *Baladas*, Lima: PUCP, 2004.

González Prada, Manuel. *Prosa Menuda*, Buenos Aires: Imán, 1941.

Marcone, Mario. "Indígenas e inmigrantes durante la república aristocrática: población e ideología civilista", en *Histórica*, Vol. XIX, nro. 1, julio de 1995, pp. 73-93.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928].

Mead, Robert G. "González Prada: el prosista y el pensador" en Ward, Thomas, ed., *"El porvenir nos debe una victoria". La insólita modernidad de Manuel González Prada*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, pp. 45-66.

Oviedo, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana. 2. Del Romanticismo al Modernismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Portocarrero, Gonzalo. “El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de una tradición democrática en el Perú” en Ward, Thomas, ed., *“El porvenir nos debe una victoria”. La insólita modernidad de Manuel González Prada*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, pp. 215-228.

Reyes, Alfonso. *El deslinde: prolegómenos a la Teoría Literaria*, México: El Colegio de México, 1944.

Skirius, John (comp.). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Sobrevilla, Manuel, (comp). *Manuel González Prada. ¡Los jóvenes a la obra! Textos esenciales*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2009.

“AMA SUA, AMA QHELLA, AMA LLULA, AMA LLUNKU”

Conexiones entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino de Bolivia, 1920-1940[1]

Ivanna Margarucci

Marcelo Maldonado

Introducción

En el presente trabajo, nos proponemos abordar las conexiones entabladas entre el movimiento anarquista urbano y el movimiento indígena-campesino del altiplano boliviano, durante las décadas de 1920 y 1940. Esos vínculos bidireccionales, trazados desde la ciudad al campo y viceversa, alcanzaron una fortaleza y solidez que les permitió a trabajadores, colonos y comunarios, denunciar y combatir las arcaicas formas de producción y relaciones sociales en el agro, difundir en él las ideas anarquistas y promover la organización de sindicatos agrarios y escuelas rurales.

En esta dirección, plantearemos como hipótesis que los primeros y más bien tímidos contactos desarrollados en los 20’ a través de algunos activistas de la Federación Obrera Local (FOL) y caciques apoderados, tuvieron efectos recíprocos, en el corto y el largo plazo. La profundización de la represión estatal a fines de esa década no logró desarticular las redes tendidas entre agitación anarquista y rebeldía indígena. Durante la posguerra, en los 40’, los lazos fueron retomados, decantando en la organización de la Federación Agraria Departamental (FAD), filial rural de la FOL, e impulsando la sublevación indígena de 1946-1947.

[1] Ponencia originalmente presentada en colaboración con Marcelo Maldonado (PUICS, UMSS) en *XVI Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina, 9 al 11 de agosto de 2017.

1920'. Tejiendo las redes

La década de 1920 en Bolivia fue testigo de la actuación de dos importantes movimientos sociales y políticos. Nacidos en la década previa, uno rural, el otro urbano, convergieron en una lucha común, librada contra la noción de ciudadanía excluyente articulada desde el Estado oligárquico, que marginaba de la vida política a indígenas campesinos, trabajadores[2] y mujeres.

En altiplano boliviano, en los departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí y Chuquisaca, el movimiento de los "caciques- apoderados" protagonizó esta historia. Indios comunarios con poder, experiencia y confiables eran "apoderados" por jilaqatas y alcaldes de los ayllus o por los miembros de las comunidades, para actuar en representación suya ante los poderes del Estado. Su responsabilidad como líderes indígenas tenía que ver con peticionar y enfrentar a las autoridades del gobierno por tres cuestiones básicas: escuelas, igualdad ciudadana y restitución de las tierras usurpadas[3].

Como señala Rivera Cusicanqui[4], las dos primeras demandas eran pensadas en función de la tercera, ya que la lucha legal librada por los caciques para recuperar las tierras comunales ocupadas por los hacendados a partir de la Ley de Exvinculación (1874) y luego con el avance del ferrocarril desde comienzos del s. XX, requería poseer competencias básicas (la alfabetización en español) y derechos civiles y políticos en el sistema republicano. Carentes de todo ello, los caciques dependieron de abogados y escribanos extraños a las comunidades, para buscar títulos coloniales de composición o visitas –que los eximían de la aplicación de la legislación expropiatoria– y pleitear en los tribunales. En algunos casos, los caciques apoderados dieron un paso más allá en su divagar por el mundo urbano y

[2] Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen.* Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 100.
[3] Gotkowitz, Laura. *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia*. Durham and London: Duke University Press, 2007, pp. 46-55.
[4] Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen…*, op. cit., p. 98.

solicitaron apoyo a sus gestiones entre políticos, intelectuales y organizaciones laborales[5].

Lejos de atenerse únicamente a una legislación liberal tan ajena como esquiva, el movimiento de estos nuevos caciques creó las condiciones para el estallido de violentas rebeliones indígenas en los momentos más álgidos de la lucha.

En marzo de 1921, en Jesús de Machaca, departamento de La Paz, los comunarios liderados por Faustino Llanqui, cacique apoderado, y su hijo Marcelino, maestro ambulante en la escuela local, se levantaron contra los abusos impuestos por el corregidor Lucio T. Estrada[6]. *El Diario* de La Paz describe algunos años después el episodio: "los comunarios de los alrededores del cantón nombrado, atacaron al pueblo de Jesús de Machaca y el resguardo de Ayuallamaya, donde consumaron toda clase de atentados, victimando a numerosos vecinos, después de someterlos a crueles torturas"[7]. Entre estos vecinos ajusticiados, se encontraban el corregidor y su familia. El ejército y la población local respondieron rápidamente, masacrando[8] y apresando a los indígenas sublevados, incendiando sus casas e incautando su ganado[9].

---

[5] Choque, Roberto. *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la Pre y Post Revolución Nacional*. La Paz: UNIH-Pakaxa, 2012, p. 71.

[6] El entramado de las formas de producción y relaciones sociales en el campo boliviano habilitó, en paralelo a la expropiación indígena, el pago de una gran variedad de impuestos y servicios personales, debidos por los colonos (indígenas expropiados que permanecieron en sus tierras a cambio de prestaciones laborales a sus nuevos dueños) y los indios comunarios (aquellos que desde sus ayllus resistían el avance latifundista) a los hacendados y a los representantes del Estado y la Iglesia. Estos gravámenes, arcaicos desde el punto de vista de la economía capitalista, constituían una seria carga y punción sobre la fuerza de trabajo y excedente campesinos, emergiendo ante los indígenas como serios abusos que en última instancia debían ser contestados a partir de la violencia.

[7] *El Diario*, La Paz, 04/02/1930.

[8] Según el fiscal del distrito ciento ochenta indígenas fueron muertos a manos de las fuerzas de línea, a los que *El Diario* agrega dos fusilados por orden del intendente de Guaqui, José Roca. *El Diario*, La Paz, 10/07/1929.

[9] Choque, Roberto. *Historia de una lucha desigual…*, op.cit., pp. 85-90.

Entre julio y agosto de 1927, Chayanta, departamento de Potosí, fue el epicentro de una sublevación indígena que se extendió por Chuquisaca y Oruro hasta La Paz. La protagonizaron decenas de miles de comunarios y colonos, unidos contra la expansión territorial de las haciendas y los abusivos servicios personales. En poco más de un mes, muñidos de hondas, macanas, puñales y pututus, ocuparon diecisiete haciendas en Potosí y veintiocho en Chuquisaca[10]; persiguieron y ajusticiaron a los hacendados y sus familias y destruyeron sus bienes. Como en Jesús de Machaca, el ejército movilizado desde distintos puntos de Bolivia, junto a los vecinos afectados, asesinaron y apresaron a centenas de indígenas, incendiaron sus casas y confiscaron o destruyeron sus más preciados bienes[11].

Durante los 20', el ambiente se mostró igual de convulsionado en las ciudades. El movimiento obrero se fortalecía y con él, sus ideologías. En particular, el anarquismo reunió a su alrededor diversos grupos sociales –artesanos, mineros, trabajadores fabriles y operarios de maestranzas; cholas culinarias, floristas y recoveras–, dando un salto cualitativo y cuantitativo, en su despliegue ideológico –la circulación e influencia de las ideas– y en su estructuración organizativa –en grupos culturales de estudio y propaganda, primero, luego en sindicatos o "uniones sindicales" por oficio o lugar de trabajo. En 1927 nacieron las importantes FOL y Federación Obrera Femenina (FOF) de La Paz y en 1930 fue reorganizada la Federación Obrera del Trabajo de Oruro.

1927-1932 aparece así como el momento de auge del anarquismo vernáculo. Período en que, en un "contexto de emergencia" –crisis mundial de 1930 mediante, con sus profundas consecuencias económicas y sociales– promovió y capitalizó el desarrollo de radicales movilizaciones urbanas bajo distintas consignas,

[10] Ibíd., p. 92.
[11] Stefanoni, Pablo. *Los inconformistas del Centenario: Intelectuales, Socialismo y Nación en una Bolivia en Crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural, 2015, pp. 93-97.

perfilándose en las principales ciudades de Bolivia como un movimiento de masas[12].

En general, el Estado respondió a los trabajadores, como a los indígenas: con la represión. Orquestada desde la masacre de Uncía en 1923 a partir de ciclos sucesivos, con su progresión aumentó en amplitud y efectividad, teniendo en cuenta sus modalidades de aplicación así como sus objetivos –frenar, descabezar, desestructurar el anarquismo–, de forma proporcional a la fuerza, cada vez mayor, conquistada por este y la amenaza que representaba para el statu quo.

Quedan pendientes por develar muchos aspectos del anarquismo boliviano. La historiografía "oficial" del movimiento obrero, en sus versiones nacionalista o de las izquierdas, ha trabajado el tema de modo parcial, incurriendo en errores deliberados, distorsiones y silencios[13]. Una serie de investigaciones realizadas durante la década

[12] Lehm, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz, THOA, 1988 y Rodríguez García, Huáscar. *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2010.

[13] Guillermo Lora, pese a la rigurosidad que muestra en su *Historia del movimiento obrero boliviano* y al hecho de otorgarle al tema del anarquismo un lugar de importancia en la historia social de su país –desarrollado en el tomo III de la colección–, incurre en algunas consideraciones (absolutas, sin matices o mismo erradas), contradicciones y omisiones, siendo explicables la mayoría de estos problemas en función del sesgo ideológico, anclado en el trotskismo, con el que escribe esos pasajes. Lo que es más, en el tomo IV, luego del Quinto Congreso Obrero de 1936, el anarquismo desaparece del relato de Lora, quien sostiene la idea que tras la Guerra del Chaco, este habría dejado de tener presencia orgánica e influencia entre los trabajadores e indígenas campesinos. La experiencia de la FAD sería antes bien una excepción, una manifestación residual, a la que le dedica poco menos de tres carillas en el tomo anterior. De todas maneras, Lora no fue el único. Otros autores integran con él, lo que es una suerte de "consenso historiográfico" según el cual el anarquismo boliviano habría entrado en una crisis terminal durante la primera mitad de la década de 1930. Erasmo Barrios primero, luego de forma más sofisticada, Trifonio Delgado González, reiteran ese argumento. Por su parte, algunas interpretaciones nacionalistas, como la de Luis Antezana Ergueta, retomando esta concepción de un anarquismo "extinguido" en la posguerra, se proponen construir un relato coherente acerca de los orígenes de la Reforma Agraria sancionada por el gobierno de Víctor Paz Estenssoro en agosto de 1953 y vinculan al movimiento indígena de la década de 1940 con el todavía "subversivo" nacionalismo revolucionario (aún cuando este autor maneja un repertorio de fuentes que indican lo

de los 80' junto a otros trabajos más recientes, se han abocado a reconstruir con mayor grado de rigurosidad y precisión esta historia, realizando importantes contribuciones y poniendo en cuestión aquella mirada sesgada sobre el anarquismo local[14].

Esta bibliografía introduce algunos datos inconexos sobre la relación entre el movimiento anarquista y los caciques-apoderados, no sistematizados en una lectura global del problema. Surgen entonces las preguntas. ¿Cuáles fueron sus puntos de convergencia? ¿Qué implicancias tuvieron para ambos?

El primer contacto que conocemos se dio a raíz del conflicto en Chililaya (o Puerto Pérez), a orillas del Lago Titicaca. Rivera Cusicanqui refiere, sobre la base de una entrevista realizada a Desiderio Osuna, el apoyo y asesoramiento legal que este, junto a Luciano Vértiz Blanco –ambos sastres– les dieron a comunarios y colonos en 1924, enfrentados a los hacendados locales ante el despojo de sus tierras[15]. Una masacre ocurrida en la misma comunidad dos o tres años después, es denunciada por Enrique Rangel en *La Continental*, órgano de la Asociación Continental Americana de Trabajadores (ACAT), integrada por la ¿denunciante? FOL y otras organizaciones libertarias de América Latina[16].

El episodio del 24' se enmarca dentro de un contexto más general. A mediados de la década, el movimiento obrero comenzó de a poco a interesarse no sólo por la problemática indígena, sino por

---

contrario). Véase: Lora, Guillermo. *Historia del movimiento obrero boliviano, Tomo III y Tomo IV*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1970-1980; Barrios Villa, Erasmo. *Historia Sindical de Bolivia.* Oruro: Imprenta Universitaria, Universidad Técnica de Oruro, 1966; Delgado González, Trifonio. *Cien Años de Lucha Obrera en Bolivia*. La Paz: Isla, 1984; y Antezana Ergueta, Luis. *Historia secreta del Movimiento Nacionalista Revolucionario, Tomo V (1946-1949). La muerte y resurrección del MNR*. La Paz: Juventud, 1986. Para un balance historiográfico sobre el movimiento anarquista boliviano, véase: Rodríguez García, Huáscar. "Apéndice 3. Una palabra sobre el anarquismo en las historiografías del movimiento obrero", en *La choledad antiestatal…*, op. cit., pp. 358-366.

[14] Ibíd., pp. 358-366.

[15] Lehm, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui. *Los artesanos libertarios…*, op. cit., pp. 40-41.

[16] *La Continental*, Buenos Aires, diciembre de 1929.

impulsar su organización, y con esta, sus luchas. Mientras en agosto de 1925, el Segundo Congreso Obrero de La Paz adoptaba como una resolución perdida entre muchas la "alfabetización del indio"[17], en abril de 1927, el Tercer Congreso Obrero de Oruro, planteaba el tema de forma diferente.

Víctor Vargas Vilaseca, delegado de la Escuela Ferrer y Guardia de Sucre –creada en 1924 por otro sastre, libertario en ese entonces, Rómulo Chumacero, luego presidente de ambas reuniones obreras–, presentó un documento que contenía las mismas reivindicaciones de los caciques apoderados: educación, igualdad y tierras. Especificaba además que "la liberación del indio, será obra de él mismo; así como la redención de los obreros será obra de ellos mismos; por tanto, todas las organizaciones obreras, deben tender a la formación de federaciones y sindicatos entre los indios, que será el único medio de que el indio deje de ser el paria de hoy"[18]. Dicho escrito era un emergente del activismo de la Escuela Ferrer y Guardia entre la red de caciques del Sur (de Potosí y Sucre), así como también la presencia de varios de ellos (Manuel Michel, Agustín Saavedra, Saturnino Mamani) en el propio congreso. En sus resoluciones, este se pronunció a favor de la "recuperación de las tierras comunales, la construcción de escuelas rurales y la implantación de autoridades locales propias", autorizando a los caciques a propagarlas en el campo y "liderar a los trabajadores [rurales] en la lucha por sus derechos"[19]. De hecho, la vinculación entre la Escuela Ferrer y los caciques, quienes efectivamente siguieron esas recomendaciones[20], motivó que los libertarios fueran acusados por los sucesos de Chayanta y la pena de prisión para Chumacero[21].

---

[17] Lora, Guillermo. *Historia del movimiento obrero boliviano, Tomo III*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1969, p. 16.
[18] Ibíd., p. 25.
[19] Rodríguez García, Huáscar. *La choledad antiestatal…*, op. cit., pp. 63-64.
[20] Stefanoni, Pablo. *Los inconformistas del Centenario…*, op. cit., p. 93.
[21] Véase: Hylton, Forrest. "Tierra común: caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta (1927)", en Hylton, Forrest, Felix Patzi, Sergio Serúlnikov y Sinclair Thompson. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010, pp. 127-187.

Por primera vez en 1927, gobernantes y políticos, prensa nacional y extranjera, atribuirán la responsabilidad por tales "desmanes" al comunismo. El secretario de la legación boliviana en Buenos Aires afirmaba: "se trata de una sublevación de indígenas producida y alentada por la insensata y antipatriótica propaganda comunista […] –subvencionada por asociaciones extranjeras"[22]. Si la acusación parece exagerada –considerando el aún débil despliegue comunista para ese entonces en Bolivia–, la percepción de la existencia de un vínculo entre los trabajadores urbanos más radicalizados y los núcleos indígenas en conflicto resulta acertada. Sus ecos resonaron en la prensa anarquista argentina, que como en otros casos de insurgencia india, cubrirá la noticia, reivindicando la rebelión de Chayanta y condenando la posterior masacre, en una verdadera muestra de solidaridad de clase hacia sus hermanos de la tierra.

¿Quiénes fueron los sujetos, de un lado y del otro, encargados de tejer esas redes, de construir esos puentes?

En el mundo urbano, debemos mencionar a Luis Cusicanqui Durán, piedra angular del movimiento libertario en Bolivia. Mecánico y mestizo "ch'ixi" –étnica y culturalmente híbrido, "manchado"[23]–, dirigió su atenta mirada hacia trabajadores urbanos e indígenas campesinos por igual. En 1929, el panfleto de su autoría "La Voz del Campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado" veía la luz. Allí enumera y detalla los abusos padecidos por los indios, desde un "nosotros inclusivo": los trabajadores estaban sometidos a una explotación y opresión homologables, ejercidas por los mismos "bárbaros" dominantes. Luego, evoca la "memoria larga" de los padecimientos y la resistencia indígena, a la que suma la reciente lucha del artesanado urbano, libertario, para concluir y alertar a los "hermanos indios de la raza americana que la sangre

[22] *La Protesta*, Buenos Aires, 17/08/1927.
[23] Rivera Cusicanqui, Silvia. "La identidad ch'ixi de un mestizo", en *Ecuador Debate*, n°84. Quito, diciembre de 2011, p. 195.

vertida sea el anuncio de la revolución votando esta vil sociedad mil veces maldecida"[24].

En el agro, la figura ponderada es Santos Marka Tola, "Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades de la República". Hombre de horizontes amplios, desde 1913 lideró la lucha de los comunarios de la provincia de Pacajes, departamento de La Paz, hasta llegar en los 20' a encabezar como "apoderado general" el movimiento de caciques de todo el altiplano.

En ese ir y venir de estas figuras a las urbes, buscando documentos y la mano "misti" dispuesta a ayudarles, Marka Tola se acercó en 1928 a la FOL solicitando su apoyo para la lucha. Según Roberto Choque Canqui y Cristina Quisbert Quispe, desde antes de 1927, este y otros caciques apoderados habrían contactado a la federación obrera para que, previo traspaso de los expedientes judiciales abiertos a la ciudad de La Paz, presionara mediante la presentación de notas a las autoridades de las provincias, a fin de garantizar la correcta atención judicial requerida por los caciques[25]. Tanto los folistas[26] como el hijo de Cusicanqui[27], señalaron que mientras el cacique estaba en La Paz se alojaba en la casa del mecánico, circunstancia propicia para un rico intercambio en aymara –que Cusicanqui dominaba– sobre sus particulares realidades y luchas. También, quizás, sobre las formas de hacerlas confluir.

Respecto del activismo de preguerra, Rivera Cusicanqui advierte sobre "los inusitados canales de comunicación y debate interétnico, lo que se tradujo en un flujo creciente de intercambios lingüísticos,

[24] Luis Cusicanqui, "La voz del campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado", mayo de 1929 cit. en Hernández, Juan Luis y Ariel Salcito (comps.). *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*. Buenos Aires: Editorial Newen Mapu, 2007, pp. 32-34.

[25] Choque, Roberto y Cristina Quisbert. Líderes indígenas aymaras. Lucha por la defensa de las tierras comunitarias de origen. La Paz, UNIH-Pakaxa, 2010, pp. 271-272.

[26] THOA. "Breve diálogo sobre la relación entre el movimiento anarquista y el movimiento indio", en *Historia Oral*, n°1. La Paz, noviembre de 1986.

[27] Entrevista telefónica a Alberto Cusicanqui Alcocer. La Paz, 29/07/2014.

simbólicos y performativos entre el campo y la ciudad"[28]. Pues, además de Cusicanqui y Marka Tola, existieron otros sujetos, quienes en función de tener una identidad "dividida" y participar en lo que autora define como "gremios bisagras" –carniceros, talabarteros, lecheras, sastres, etc.–, articularon una lucha anticolonial librada en los dos frentes, rural y urbano. Por ejemplo, Celedonio Paxi Luna, apoderado de la parroquia de San Pedro, ciudad de La Paz, miembro de la red de caciques de Marka Tola y dirigente del sindicato de carniceros afiliado a la FOL a fines de 1920.

Ahora bien, ¿qué concepción, o mejor dicho, concepciones ideológicas posibilitaron esta fuerte interacción? En principio, la similar condición material entre sujeto urbano y agrario, ambos oprimidos, y la participación revolucionaria simultánea, no vanguardizada por el primero, emergen como algunas de las claves del anarquismo europeo sobre la cuestión campesina. Promover la organización en el campo, no imponerla violentamente, sería la labor militante del obrero de la ciudad[29]. Esa es la línea y el propósito que sigue, por ejemplo, Cusicanqui en "La Voz del Campesino", como en general, el movimiento anarquista en Bolivia y en otros países como Perú o México. Sin embargo, la coincidencia en América Latina del "problema campesino" con la "cuestión étnica", añadía elementos y matices no contemplados inicialmente por Bakunin o Malatesta.

La intervención del carpintero Miguel Rodríguez, delegado de la FOL en el congreso fundacional de la ACAT en mayo de 1929, ilumina sobre algunos de esos aspectos imprevistos para la teoría anarquista occidental. Pese a la "situación de miseria física y moral" en que vivía, el indígena conservaba una virtud en la que los anarquistas depositaban sus esperanzas: "su rebeldía nata que lo impulsa a levantarse instintivamente contra todo cuanto lo oprime". La rebeldía es ancestral y presente, es agraria y urbana. Entre los aymaras y quechuas, "continua desarrollándose el comunismo incaico en la misma forma en que fue conocido en los tiempos de la

[28] Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen…*, op. cit., pp. 100-101.
[29] Margarucci, Ivanna. "De artesanos, cholas e indígenas: las ideas anarquistas en Bolivia", en *Ni Calco Ni Copia. Revista del Taller de Problemas de América Latina*, n°3. Buenos Aires, 2010, p. 160.

conquista". Frente al intento de los terratenientes y el Estado de avanzar sobre sus propiedades, en alusión a Chayanta, "setenta colonias se levantaron defendiendo su derecho a la tierra". La búsqueda de los indígenas campesinos emigrados a las ciudades de "orientadores que puedan indicarles las formas más practicas de resistencia al Estado" –¿estará refiriéndose a los caciques apoderados?– y su "odio profundo al blanco y al mestizo" urbano explotador, justifican la posición que sostiene la FOL ante sus pares americanos: "hay una predisposición a la organización que sería necesario aprovechar […] costaría bien poco atraer a esa masa considerable que constituye una buena parte de la población boliviana"[30]. La potencia revolucionaria de los indios era una condición innata e instintiva para los libertarios paceños, por lo menos para algunos de ellos.

El discurso anarquista sobre el indio es una construcción y como tal estuvo atravesada por esas idealizaciones, acompañadas de otras contradicciones, presentes en él, durante la década del 20' y más allá.

Por ejemplo, según Rodríguez, la coca y el alcohol administrados por los blancos hundían a los originarios en la "miseria moral", causante, para otros ácratas "más conservadores", de su timidez y sumisión. Sin educación y cultura, eran seres analfabetos incapaces de desarrollar oficios manuales. Se imponía entonces en esa mirada iluminarlos, arrancarlos de la "postración" material y moral y civilizarlos, con la luz de la escuela, del sindicato y del anarquismo[31].

Los planteos de un Cusicanqui o un Rodríguez, se diferenciaban en esencia a los de esta otra lectura. La barbarie, para los primeros, se ubicaba del lado de los opresores. Latente o explícito, el sesgo eurocéntrico formaba parte de esas miradas, siendo también un elemento estructurante en las palabras y las acciones que buscaban unir lucha urbana y rural.

[30] *La Protesta*, Buenos Aires, 23/05/1929.
[31] Margarucci, Ivanna. "De cholas, artesanos e indígenas…", op. cit., pp. 158-159.

1930'. El impasse

Para mediados de 1929, la amplia difusión de "La Voz del Campesino..." "causó la persecución y prisión de más de veinte indígenas, pero a este procedimiento respondieron los nativos de Guaqui y de Jesús de Machaca con un levantamiento de enérgicos lineamientos", aplacado con una violencia igualmente fuerte que hizo "de todo el pueblo un cementerio"[32]. No sorprende que Marka Tola fuera uno de esos veinte[33]. Tampoco que Cusicanqui pasara un año confinado y otros ácratas implicados ¿en la circulación rural del texto? se dieran a la fuga: por ejemplo, Modesto Escobar, recordemos ese nombre, y Miguel Rodríguez[34], el mismo que tan sólo unas semanas antes se había pronunciado sobre la cuestión campesina en el congreso fundacional de la ACAT.

En 1930, se confirma la sentencia a nueve indígenas, condenados a muerte y entre diez y doce años de prisión, por la rebelión de Machaca de 1921. Entre los primeros estaba Marcelino Llanqui[35], "el principal promotor de los sangrientos sucesos" –así fue reputado en el auto de la corte[36]–, a quien le correspondía la pena de ser "fusilado sin derecho al sorteo a que serán sometidos los restantes [condenados]"[37]. *La Protesta* de Buenos Aires y la Federación Obrera Local de la misma provincia, inauguran una fenomenal campaña en pos de su liberación, que incluyó desde las clásicas denuncias hasta la organización de un acto conjunto en la Plaza Italia de la Capital Federal argentina[38].

El contexto de brutal represión interna, que culminó en el intento de sanción de una ley de Defensa Social entre diciembre de 1931 y febrero de 1932, convergió con el patriotismo y nacionalismo

[32] *La Continental*, Buenos Aires, diciembre de 1929.
[33] Choque, Roberto y Cristina Quisbert. *Líderes indígenas aymaras*…, op. cit., p. 168.
[34] *La Protesta*, Buenos Aires, 15/8/1929.
[35] *La Protesta*, Buenos Aires, 01/06/1930.
[36] *El Diario*, La Paz, 10/07/1929.
[37] *El Diario*, La Paz, 04/02/1930.
[38] *La Protesta*, Buenos Aires, 25/04/ 1930, 27/04/1930, 29/04/1930; 01/06/1930, 05/06/1930 y 25/06/1930.

emergente en una parte de la sociedad boliviana a causa de la guerra librada contra Paraguay por el territorio del Chaco Boreal (1932-1935).

Los anarquistas, perseguidos, ilegalizados y en la clandestinidad mientras duró el conflicto, pusieron un paréntesis a sus actividades, y con él, a los nexos con el campo. Max Nettlau[39] responsabilizaba a ese contexto por la interrupción de "la obra cultural que iba a emprenderse entre los indios de Bolivia, traduciendo obras anarquistas a las lenguas quechuas y aymara, cual me dijo Ismael Martí en 1931". La resistencia agraria, persistente, se enfocó ahora sobre la guerra y sus consecuencias, intentando frenar las levas masivas de indígenas, arriados al Chaco paraguayo[40].

Anarquistas e indígenas confluirán nuevamente en la lucha, una vez que la represión, la guerra y sus fantasmas, hayan desaparecido.

1940'. La "sublevación" indígena y el anarquismo

En el departamento de La Paz, el accionar del movimiento libertario fue decisivo en los sucesos ocurridos entre 1946 y 1947 durante la "sublevación" indígena.

Dicha participación desborda la amnesia forzada de la historiografía "oficial". Aunque débil y diezmada, compuesta por unos pocos sindicatos, en la década de 1940, la FOL mostró un signo de relativa vitalidad, con las labores de agitación y organización rural emprendidas por un núcleo de viejos militantes libertarios. Fue así como presumiblemente en mayo de 1946, nació la FAD, la cual entre ese año y el siguiente llegó a reunir a casi cuatro millares de afiliados, organizados en más de cincuenta y un escuelas-sindicatos en las provincias de Pacajes, Los Andes, Nor-Yungas, Ingavi y otras. Durante los conflictos agrarios de 1946-1947, tal articulación sindical

[39] Nettlau, Max. "Viaje libertario a través de América Latina", en *Reconstruir*, n°77. Buenos Aires, marzo-abril de 1972, p. 39.
[40] Choque, Roberto. *Historia de una lucha desigual…*, op. cit., pp. 105-126.

y educativa, proyectó a las "Uniones Sindicales de Labriegos"[41], en particular las de Pacajes y Los Andes.

El sindicalismo anarquista ocasionó "graves sustos" entre vecinos blancoides y mestizos, tinterillos, birlochas, curas y patrones. Los diarios de la época identificaban sus métodos con la violencia y la amenaza: los anarquistas, según estos, indicaban a los campesinos "que debía distribuirse las tierras, para lo que era preciso asaltar las casas de hacienda y saquearlas […] intimando a la sindicalización y amenazando con degollar a quienes se opusieran a este propósito"[42]. Los rumores señalaban que los indios conspiraban en las alturas.

El miedo que invadió a los espíritus perturbados produjo un sinfín de crónicas, partes, memorándums, etc., solicitando la acción inmediata de la policía. Un informe del Regimiento de Carabineros "21 de Julio" menciona: "la verdad de todo parece ser un exceso de nerviosidad por parte de los vecinos que muy lógicamente, se han inquietado por la actitud de los indígenas, de quienes se dice estén instigados por elementos políticos, aunque no ha sido confirmado"[43]. Mientras tanto, gobernantes, políticos y prensa presentarán lo ocurrido como una "sublevación" indígena con fines subversivos, aún cuando los auténticos fines del movimiento no eran sino sindicales y educativos.

Dicho discurso caló hondo. La experiencia de la FAD se verá extinguida entre junio y julio de 1947. Para ello medió la represión aplicada sobre las comunidades en conflicto, que fue particularmente violenta, dado el uso desmedido e indiscriminado de todas las fuerzas disponibles –caballería, infantería, aviación–, el asalto al local de los anarquistas en La Paz y un decreto que obligó al destierro forzado de

[41] El modelo de sindicato libertario urbano, organizado como "unión sindical" y partidario de un sindicalismo independiente y "apolítico" (de los partidos), fue replicado en el agro. La preposición de pertenencia ("de labriegos") destacaba, antes que la condición de clase del sujeto (trabajador de hacienda) o el status de "pongo-aymara", su arraigo al trabajo de la tierra y una profunda relación ontológica con el espacio y la naturaleza.
[42] *La Razón*, La Paz, 10/06/1947.
[43] *La Razón*, La Paz, 12/01/1947.

los “agitadores” urbanos y rurales a la inhóspita región del río Ichilo, departamento de Santa Cruz.

La conflictividad agraria de mediados de los 40’, encuentra sin duda su raíz en las medidas pro-indígena que siguieron al Congreso Indigenal de La Paz (1945). No obstante, la explicación resulta incompleta, si no se consideran las redes bidireccionales de solidaridad, difusión y organización tendidas entre sindicatos urbanos y líderes indígenas, que se remontaban a la década de 1920. Por lo tanto, detrás de los sucesos ocurridos se estaba manifestando la revitalización de viejas amistades que coligaban anarquismo y lucha aymara.

La trayectoria de Marcelino Llanqui y Modesto Escobar ilustran el dinamismo de esas redes y la importancia que tuvieron en esta etapa de la historia de las luchas sociales en Bolivia.

Marcelino Llanqui, un maestro con pasado rebelde y presente libertario

El 1° mayo de 1946 los anarquistas estaban reunidos en la plenaria en su local de la calle Murillo. Lo sobresaliente de la reunión sindical era la presencia de un antiguo líder indígena de Qalla Arriba (Jesús de Machaca), décadas atrás recluido en el panóptico de San Pedro y condenado a muerte.

Aquel individuo que se abría espacio entre libertarios y ácratas, exhibía la rigidez que esculpe el presidio en un rostro desfigurado pero impoluto, merced del suplicio propinado por las manos defensoras de la Ley y el Orden. Aquel hombre ya encanecido que bordeaba las seis décadas tenía el semblante de cholo y el alma de indio.

Marcelino Llanqui se había educado en la ciudad de La Paz en los años del liberalismo y la posguerra Federal (1899). Se vestía como mestizo, motivo por el cual se lo clasificaba como tal. En la década del 20’, actuó como preceptor o maestro ambulante en su comunidad de Qalla Arriba y en las comunidades de Yawriri, Achuma Santa Ana, Qhunqhu y la hacienda de Achirjir. Desde

entonces, ya mostraba un temple irreverente. “La enseñanza era clandestina, en casas particulares, sin hacerse ver por la gente […] Los vecinos del pueblo veían […] con malos ojos toda esta iniciativa, en la que no percibían sino afanes subversivos”: “El cacique híbrido Marcelino Llanqui ha comenzado a insubordinar a la indiada de esta población bajo la capa de ser preceptor ambulante, sin ningún título de las comunidades”, se quejaban los dirigentes de la Junta de Vecinos en noviembre de 1920”[44]. Maestro a escondidas y sin credenciales habilitantes, Llanqui entendía a la suya, no como una empresa económica que debía ser financiada por el Estado, sino como una cruzada educativa independiente.

De ahí, sus métodos de enseñanza, opuestos a los de los maestros urbanos regulares, basados en el aprendizaje bilingüe, español-aymara y el experimento pedagógico desarrollado junto a su padre y otros líderes indios: la Escuela de Caciques[45].

Las escuelas establecidas en el marco de dicho proyecto, auto gestionaban con sus propios recursos el pago a los maestros ambulantes. Los comunarios y pongos vendían sus bienes para conseguir dinero, pagando también en alimentos y otros productos. “Educar para conseguir tierras”, preparar la mayor cantidad de indios para emprender la “defensa legal” de sus tierras de origen. Esa fue la consigna mayúscula que incitó a los caciques de principios de s. XX a apostar por la educación como demanda y estrategia, y que se articuló como el norte de la Escuela de Caciques.

Los Llanqui no se sometieron a la legalidad. Sostuvieron además la “defensa armada” a través de la sublevación, siendo la Escuela de Caciques un mero “episodio” dentro de un plan más vasto y radical: la constitución de un “gobierno alternativo”. Un gobierno propio de los indios, paralelo y rival al republicano, cuya estructura se apoyaba en instituciones prehispánicas o a lo sumo coloniales, tanto en lo

[44] Choque, Roberto y Esteban Ticona. *Jesús de Machaca, la marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA-CEDOIN, 1996, pp. 45, 178-179.
[45] Mérida, Alejandro. “Dos visiones, una misión. Marcelino Llanqui”. Ponencia presentada en el *VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos*. Sucre, Bolivia, 20 al 24 de julio de 2015.

político (caciques, mallkus, escribanos, alcaldes, jilacatas) como en lo religioso (un cura, presidido por un cura indígena, "el brujo Gregorio Guanca")[46]. Un anhelo, cabe plantear a modo de pregunta, tan destituyente como potencialmente amalgamable con las ideologías del "no gobierno", por ejemplo, el anarquismo.

En 1930, la etiqueta de delincuente público condenado a muerte calzaba magníficamente en Marcelino Llanqui. El pasado indígena de su padre y el propio habían llamado la atención de la prensa. Faustino Llanqui, cacique principal de los doce ayllus de Jesús de Machaca, era descendiente en línea directa del cacique colonial Sebastián Llanqui y amigo incondicional de Santos Marka Tola. La referencia ancestral serviría al hijo, Marcelino, para declararse inocente, jurando por la "memoria de […] [sus] once abuelos de sangre pura"[47].

¿Qué fue lo que pasó con dicha sentencia, que parecía tan firme cuanto que Llanqui era el único de los reos cuyo fusilamiento no sería sometido a sorteo? Evidentemente la decisión de la justicia era reversible, pues Marcelino reaparece con vida aquel 1° de mayo de 1946.

En junio de 1929, él y otros condenados a muerte interpusieron un recurso de nulidad ante la Corte Suprema de Justicia, argumentando la defensa que la sublevación se había tratado de un "delito político" y que por lo tanto, quedaba encuadrado dentro del "decreto de amnistía general por los delitos políticos", sancionado por el presidente Bautista Saavedra el 14 de agosto de 1925.[48] Sin embargo, meses después, el tribunal superior no hizo a lugar al recurso, considerándolo infundado y confirmando la sentencia previa. "La corte superior del distrito, tribunal al que ha vuelto el proceso, deberá pasar en breve los obrados ante el presidente de la república, para los efectos de la conmutación"[49], ya que según el procedimiento criminal era el primer mandatario quien, tras una evaluación del proceso y de los implicados, tenía la última palabra en lo que se

[46] Ibíd.
[47] Ibíd., p.7.
[48] *El Diario*, La Paz, 04/06/1929 y 10/07/1929.
[49] *El Diario*, La Paz, 04/02/1930.

refiere a la efectiva ejecución o conmutación de las penas capitales. Sorpresivamente, el presidente de la Junta Militar general Carlos Blanco Galindo, en un clima de gran represión contra el anarquismo y el movimiento obrero en general, ordenó por resolución suprema del 6 de noviembre de 1930, "conmutar la pena de muerte impuesta al reo Marcelino Llanqui por la de diez años de confinamiento"[50]. En los considerandos del decreto, se señala que tanto Faustino como Marcelino

> aparecen [...] como instrumentos del espíritu de represalia que se anida en la clase indígena [de resistir a los que no pertenecen a su clase social por efecto de las extorsiones y violencias que le irrogan las autoridades cantonales y los vecinos iletrados] y, por ello, antes de hacer recaer la pena impuesta por los tribunales de justicia sobre los nombrados les convenza de su criterio equivocado"[51].

La inesperada decisión política de un presidente de transición, permitió a Marcelino Llanqui sortear el fusilamiento y la muerte, sin llegar a ser convencido "de su criterio equivocado", pues luego de su confinamiento, no dudó en retomar la lucha por la liberación de sus hermanos.

La misión encomendada a Llanqui en la reunión de la FOL del 1° de mayo, casi dieciséis años después, fue tan destacada como su presencia en ella.

> En este mismo acto surgió la moción concreta del compañero Fermin Quisbert en el que pidió se concediera credencial al c. Marcelino Llanque para lleve la delegación de la [FOL] al campesinado de todo el país; ésta petición fue apoyada por los c [s]. Miguel Rodríguez [el mismo que había sido delegado en el congreso fundacional de la ACAT] y José Mendoza, quienes abordaron largamente demostrando los alcances y la necesidad, de esta delegación, en el agro; los c (s) Santiago Ordoñez y Modesto Escobar, también expusieron sus opiniones favorables a la presentada, que solamente estaban desacuerdo por la forma prematura como se procedía, por lo que pidieron constara

[50] *El Diario*, La Paz, 28/07/1931

[51] Decreto Supremo, 06/11/1930, en República de Bolivia. *Anuario administrativo de 1930, Tomo II.* La Paz, Litografías e Imprentas Unidas, 1932.

en acta para salvar responsabilidades. Puesto en consideración de la asamblea y debatido ampliamente, se procedió al voto el que dio como resultado el concederle la credencial[52].

A diferencia de los 20', en los 40', los anarquistas eran quienes se aproximaban a los caciques, buscando apoyo para su cruzada sindical y educativa. Llanqui fue considerado como la persona idónea para "llevar la delegación de la FOL al campesinado", lo que implicaba recorrer el terreno, difundir ideas, establecer contactos con miras a organizar sindicatos y escuelas, etc. No por estar identificado con el anarquismo –un hecho improbable–, sino por su experiencia pedagógica y la férrea actitud luchadora que había demostrado en el pasado, la misma que lo había depositado en el panóptico. La historia y personalidad de un referente cuajaban así con el ideario y proyecto emancipador anarquista.

Modesto Escobar, un anarquista con el alma de piedra y de paloma

La vida de Modesto Escobar brota de entre los documentos, las crónicas de prensa y todo lo referido a la sublevación indígena de 1946-1947. Pese a ello, sobre él nada se ha escrito y se ha dicho muy poco.

Modesto era cerrajero y plomero, portaba un grueso bigote y la silueta de hombre rudo, de poco fiar, causando susceptibilidades entre algún compañero que lo acusó de actuar como soplón y agente de la policía durante la Guerra del Chaco; "el que sindicó a los agitadores comunistas" presos por un supuesto complot según *El Diario*[53] –acusación que nunca fue demostrada. Sin embargo, ha merecido también la distinción de parte de ese mismo camarada

[52] Acta de la reunión del 1/6/1946 en "Federación Obrera Local. Libro de Actas. Mayo de 1942 al 1949". La Paz, Bolivia. Archivo "Luis Cusicanqui", Colectivo Ch'ixi, La Paz, Bolivia.
[53] *El Diario*, La Paz, 05/01/1934.

acusador, de ser "un buen compañero, decidido, resuelto"[54]. A pesar de haber sido criado en la ciudad, era fluente en aymara y tenía muchos contactos en el altiplano[55].

Prueba de esa resolución, es su intervención y destino durante los convulsionados 40'. En calidad de delegado de "asuntos indígenas" de la FOL, en agosto de 1946, inició una gira por las haciendas y comunidades del altiplano, promoviendo la organización sindical-educativa entre los indios. Sus resultados fueron inmediatos.

Para octubre, la FOL contaba entre sus filas con un sindicato agrario y "trabajaba activamente en la denuncia de abusos cometidos por hacendados de distintas zonas. Sus labores se extendieron a Guaqui, Topohoco y Q'achuma"[56]. Un "Núcleo de Capacitación Sindical Libertario" daría apoyo a otros sindicatos que en lo sucesivo fueron apareciendo. "Un poco después, entre noviembre y diciembre, se fundó la 'Unión Sindical de Labriegos del Cantón de Aygachi' y otros sindicatos similares en los cantones de Caquiaviri, Laja, Cucuta, Araca y la provincia Los Andes"[57].

La represión fue igual de inmediata. En mayo de 1947, previo allanamiento del local de la FOL y detención de un centenar de indígenas, fueron recluidos "preventivamente" en la Penitenciaría de San Pedro los folistas Modesto Escobar ("agitador" en Omasuyus, Pacajes, Los Andes, Lanza e Ingavi), Francisco Castro Aguilar ("agitador" en Ingavi [Guaqui] y Nor Yungas [Coripata]) y Hugo Aguilar Manzaneda ("agitador" en Los Andes), "sindicados en el proceso que sigue el Ministerio Público por la sublevación indígena […] y los actos de violencia que se cometieron en este levantamiento de campesinos"[58].

---

[54] Entrevista a José Clavijo. La Paz, 04/12/1985. Archivo "Luis Cusicanqui", Colectivo Ch'ixi, La Paz, Bolivia.
[55] Young, Kevin. "The making of an interethnic coalition: urban and rural anarchists in La Paz, Bolivia, 1946–1947", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 11: 2, 2016, p. 176.
[56] Lehm, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui. *Los artesanos libertarios…*, op. cit., p. 84.
[57] Rodríguez García, Huáscar. *La choledad antiestatal…*, op. cit., p. 217.
[58] *La Razón*, La Paz, 07/06/1947.

Sin juicio, ni sentencia, Escobar permaneció más de dos años en prisión, para ser trasladado en 1949 al campo de detención y tortura de la isla de Coati, en el Lago Titicaca[59]. Pese a la tragedia de su encierro, logró evitar el confinamiento en el río Ichilo, lugar del que muchos compañeros no volvieron. La privación de la libertad y los padecimientos, no lo doblegaron. Más bien, profundizaron su amor por la anarquía y su compromiso con la causa indígena:

> Al iniciarnos, los libertarios a la lucha por un mundo mejor, donde el trabajador no sea esquilmado inclementemente como ocurre ahora, sabíamos que tenemos que recorrer esta senda de injusticias y dolores. Nos sentimos satisfechos porque, como hombres de lucha, cumplimos nuestro deber para con el mañana de nuestros hijos. Desde el año pasado estamos encerrados por el sólo delito de amar profundamente a nuestro hermano indio, de querer superarlo en su vida social y hacer de él –de la bestia que es hoy– un hombre feliz, un ser que debe tener derecho a ese pedazo de felicidad que le debe la vida, y que criminalmente les roban los dueños de la tierra. En este día, en que se recuerda a los mártires de Chicago, mi sola palabra es ésta: NO PEDIMOS CLEMENCIA, PEDIMOS JUSTICIA. ¡Salud a los compañeros del mundo![60].

La declaración de Escobar preso, no deja de ser sugerente. Retoma viejos argumentos y contradicciones, añade nuevos. La hermandad obrera-indígena, pensada a partir de un sesgo occidental, según el cual la superación social y el abandono del estado de bestialidad son sinónimos de vencer en la lucha. Indígenas y campesinos se funden en el discurso con el recuerdo de los Mártires de Chicago, emblema de la lucha obrera, del mismo modo en que en un hecho inédito, en el acto del 1° de mayo de 1947, la bandera de la FAD, sostenida por indígenas aymaras, flameaba junto a las de la FOL y la FOF.

"La Federación Agraria Departamental se hizo presente con una gran cantidades de sindicatos de indígenas, cuyo número calculamos en 3.000 personas. Llevando las enseñas rojas y negras de los

[59] Rodríguez García, Huáscar. *La choledad antiestatal...*, op. cit., p. 239.
[60] *FOL*, La Paz, 01/05/1948.

anarquistas, desfilaron ordenadamente y con gran disciplina". Luego, lo que era ya una costumbre de otros actos, renovada ahora con la presencia indígena, "usaron de la palabra los oradores, hablando varios de ellos en aymara"[61].

Modesto Escobar fue un anarquista con el alma de piedra y de paloma, un sujeto que como otros en Bolivia –Luis Cusicanqui, por ejemplo–, habitó el "vértice entre dos mundos", entre el anarquismo de la época y lo ancestral indio. Fue como este, en palabras de Rivera, un "grabado ch'ixi". Mientras Cusicanqui se desencantó de la lucha a comienzos de 1940, Escobar permaneció uniendo la ciudad y el campo en las dos décadas analizadas. Ambos, en diferentes momentos, se batieron a duelo contra el Estado y la cara más cruda de la represión y ofrendaron el bien más preciado que un anarquista tiene para dar, su libertad. Todo ello para iniciar, fortalecer y multiplicar, primero lazos, luego redes, capaces de contener la lucha de todos, de los trabajadores de las ciudades y del campo, de los obreros y los indios.

Conclusión

"Hemos llegado a la siguiente conclusión: a los incas les ha faltado algo. A sus tres ama sua, ama qhella, ama llula, les ha faltado ama llunku, no seas servil". Así se expresaba en una entrevista el profesor libertario Teodoro Peñaloza[62], vinculado a la FOL y a la famosa experiencia de la Escuela indigenal de Warisata. Una síntesis él mismo del entramado urbano y rural del anarquismo boliviano. Para este, los preceptos morales del mundo andino "no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo", se complementaban muy bien con uno de los pilares de la ideología ácrata: el rechazo a los principios de autoridad y jerarquía. En sus palabras, prima el mismo sentido de las de Rodríguez en el congreso de la ACAT, acerca de la naturaleza en esencia rebelde y libertaria de los pueblos originarios.

---

[61] *La Razón*, La Paz, 03/05/1947.

[62] Rodríguez García, Huáscar. *Los perdedores de la historia. El anarcosindicalismo en Bolivia 1912-1964*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, 2006, p. 275.

Como hemos intentado demostrar en el trabajo, los momentos de mayor relación entre anarquistas e indígenas se dieron en torno a dos décadas clave, las de 1920 y 1940, las de mayor conflictividad agraria durante la primera mitad del s. XX.

Las conexiones fueron múltiples y todas ellas importantes. La misma ideología inclusiva que hermanaba a trabajadores urbanos y campesinos se complementó con lazos de tipo organizativo. Así, durante los años 20', el movimiento libertario se concentró en la denuncia, en el establecimiento de una red de contactos y en el apoyo a las luchas y a los sujetos involucrados en ellas, cuyo fin era obtener lo ansiado y recuperar lo negado y lo robado: escuelas, ciudadanía, tierra. Con ello, plantaron el germen de la organización, que a mediados de los 40' habría de germinar en una estructura sindical de vastas proporciones –la FAD. La inquietud fundamental en este momento se desplazó a la educación, pensada como la herramienta de emancipación y por algunos, también, como medio de civilización. Los hombres que sintieron, pensaron y actuaron de ese modo, fueron en muchos casos, los mismos: Miguel Rodríguez, Marcelino Llanqui, Modesto Escobar. Otros, fueron el punto de partida: Luis Cusicanqui.

Volvemos a preguntarnos por sus efectos recíprocos. Gracias a los lazos desarrollados con el campo, el anarquismo fue capaz proyectarse en su momento de auge y mantenerse de pie cuando llegó la crisis. El movimiento indígena-campesino, igual de insurgente en ambas décadas, se nutrió del apoyo otorgado por el anarquismo y potenció así las ¿diferentes? luchas emprendidas en cada una de ellas.

En Bolivia, el vínculo entre anarquistas e indígenas sigue siendo un tema poco explorado, cuando no relegado e incluso distorsionado por los autores que lo trataron. Quizás, el que aquí presentamos, sea entonces un humilde aporte, pero significativo, que aspira a debatir con esa bibliografía y rescatar del olvido esta original experiencia, relevante desde un punto de vista historiográfico y también político.

Anarquistas urbanos e indígenas campesinos, subalternizados de forma diferente a partir de una misma opresión, aunaron sus luchas, y tal vez sea en la base de esa unión donde radique la impronta que

ambos tuvieron en la historia boliviana. Los primeros vieron indeclinablemente mermada su influencia con la revolución de 1952; por el contrario, los segundos emergieron –detrás de los mineros– como actor político central de este proceso central en la historia boliviana, en tanto grupo interpelado por el Estado revolucionario y principal beneficiario de las reformas que impulsó. Su protagonismo persistirá desde ese entonces hasta bien entrada la actualidad, oscilando su intervención política entre el apoyo y la oposición a los distintos regímenes. En cada una de sus expresiones, sin embargo, el movimiento indígena-campesino ha demostrado siempre una "chispa rebelde", desplegada del mismo modo contra Estado, elites nativas y líderes abusivos.

¿Por qué no pensar entonces que el rechazo al servilismo, ausente durante los tiempos prehispánicos –retomando a Peñaloza–, puede haber sido uno de los legados de los anarquistas de los 20' y 40'? Lógicamente, la anterior no es la única explicación para comprender las raíces de la conflictividad social boliviana, debiendo sí ser considerada como una importante razón, entre otras varias.

Editorial Apátrida

EDICIONES
YANA UNANCHA

Los trabajos escritos sobre el movimiento obrero en Perú y Bolivia, comparten un enfoque común. Han sido elaborados respetando las fronteras epistemológicas impuestas por el nacionalismo metodológico, lo que equivale a no considerar el carácter eminentemente internacional e internacionalista de su "objeto de estudio".

En Bolivia, el vínculo entre anarquistas e indígenas sigue siendo un tema poco explorado, cuando no relegado e incluso distorsionado por los autores que lo trataron. Quizás, el que aquí presentamos, sea entonces un humilde aporte, pero significativo, que aspira a debatir con esa bibliografía y rescatar del olvido esta original experiencia, relevante desde un punto de vista historiográfico y también político.

"[...] las ocho horas se convirtieron [...]
en una "bandera de combate"
del movimiento de trabajadores de Perú y Bolivia."

IVANNA MARGARUCCI